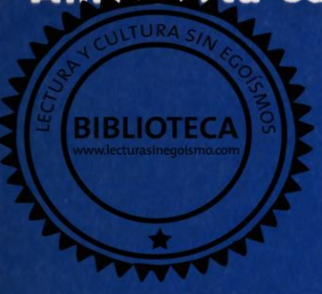
Lukács y Heidegger

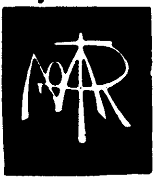
Hacia una filosofía nueva

Lucien Goldmann

Amorrortu editores



Lukács y Heidegger



Lukács y Heidegger

Hacia una filosofía nueva

Lucien Goldmann

Fragmentos póstumos reunidos y
presentados por Youssef Ishaghpour

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión, Pedro Geltman
Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie, Lucien Goldmann

Traducción, José Luis Etcheverry

Industria argentina. Made in Argentina.

Prólogo

Youssef Ishaghpour

Desde su primer libro,[1] Lucien Goldmann esbozó un cotejo entre los primeros escritos de Lukács (1909-1923) y *El ser y el tiempo*, de Heidegger. A su juicio, una evidente relación polémica vinculaba a Heidegger con Lukács, quizá como respuesta a discusiones mantenidas en el círculo de Lask, en Heidelberg. En la versión francesa de ese texto,[2] Goldmann suprimió las páginas consagradas a Heidegger y Lukács: esperaba abordar después, en una obra separada, el problema de la relación entre ambos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y retomando esa temprana inquietud, Goldmann se empeñó en repensar mediante investigaciones concretas los escritos de juventud de Lukács y en reivindicar su importancia histórica, a riesgo de disgustar a su autor, que había renegado de ellos. Muy poco interesaban a Goldmann los libros que Lukács publicó después de adherir de manera más o menos explícita al stalinismo. De la masa de escritos del Lukács maduro, prefería los trabajos sobre Goethe y Hegel, así como el ensayo sobre la novela histórica. A su juicio, Lukács, al tiempo que renegaba de sus posiciones radicales anteriores, dejaba de ser —pese a su acuidad y su erudición— el pensador de vanguardia que fue en los primeros años del siglo y que «abrió, como maestro, los caminos por los que sigue transitando el pensamiento contemporáneo».[3] En la obra que meditaba escribir acerca de Lukács y Heidegger, Goldmann quería poner de relieve el nacimiento de una nueva perspectiva para el pensamiento occidental, y al mismo tiempo abordar, partiendo de un es-

1 L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zurich, Europa Verlag, 1945.
2 *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, París, PUF, 1948; en 1967 fue reeditado por Gallimard, París, con el título *Introduction à la philosophie de Kant*. [La versión castellana (*Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1974) tomó como base la primera edición alemana y la segunda edición francesa.]
3 L. Goldmann, palabras preliminares al volumen Georg Lukács, *Structures mentales et création culturelle*, París, Anthropos, 1970.

tudio sobre el período formativo de esos dos filósofos, el problema de sus afinidades y diferencias recíprocas. No se proponía considerar la posterior evolución filosófica de Lukács y Heidegger, la crítica que ambos hicieron del voluntarismo, la «vuelta» (*Kehre*) y la «re-interiorización» heideggerianas, ni la continuación —o, mejor, transformación— que agregó Heidegger a su primer pensamiento hacia el final de la década de 1930. Su obra, *Lukács y Heidegger*, que comenzó a escribir en agosto de 1970, debía referirse exclusivamente a los primeros escritos de ambos. Goldmann apenas pudo redactar la Introducción, inconclusa, por lo demás. Poseíamos también el registro magnetofónico de cuatro de sus cursos dictados sobre ese tema, durante el invierno de 1967 a 1968, en la Sexta Sección de la Ecole Pratique des Hautes Etudes. Publicamos, pues, la Introducción escrita por él y aquellos cursos, retranscriptos con ayuda de Brigitte Navelet.

Las ideas de Goldmann acerca de las relaciones entre Lukács y Heidegger han pasado a integrar la literatura lukacsiana, y el propio Lukács se refirió a ellas en el nuevo Prefacio que escribió para la reedición —por fin autorizada— de su libro *Historia y conciencia de clase*.[4] Debemos presentar entonces, como Goldmann quiso hacerlo, los análisis que apoyan la hipótesis y la precisan. El texto de que disponemos muestra que él no quería reducirse a una simple cuestión de historia de la filosofía, sino entablar una discusión con Lukács, tal como la había emprendido en sus cursos, si bien ahora en una perspectiva más vasta. Es evidente que esos cursos no pueden reemplazar al libro que Goldmann pensaba escribir, pero han de servir para disipar los malentendidos que podrían originarse —y que ya se han originado— en ese cotejo entre Lukács y Heidegger. También aportan precisiones sobre *Historia y conciencia de clase*, obra que suelen maltratar sus críticos actuales después que la Internacional Comunista y la Internacional Socialista la condenaron en el momento de su aparición, y que su propio autor repudió y criticó en varias oportunidades. En sus cursos, Goldmann destacaba, en el libro de Lukács, tres aspectos esenciales y conectados: la importancia de la totalidad y del sujeto-objeto idéntico, el vínculo indisoluble entre ciencias humanas y filosofía, y la inspiración eminentemente luxemburguista.

4 G. Lukács, *Werke*, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand, 1968, vol. 2, pág. 24.

Hemos reproducido literalmente la Introducción a *Lukács y Heidegger*, por más que haya quedado inconclusa. No podíamos hacer lo mismo con los cursos orales, cuya transcripción resultó ardua. Goldmann solía discurrir introduciendo polémicas con pensadores contemporáneos; de continuo, la intervención de los alumnos del seminario llevaba al expositor a remontarse a problemas ya tratados o a otros que debían abordarse después. A consecuencia de todo ello, él afirmaba constantemente los principios esenciales, pero, en cuanto a los temas precisos que en cada caso se abordaban, su exposición era dispersa y algo redundante. Por eso nos vimos precisados a «escribir» lo dicho por Goldmann y las discusiones suscitadas, a despejar los problemas precisos y a reagrupar y reorganizar el texto según capítulos que, desde luego, no existían en los cursos. La historia de la filosofía no era, en estos, sino el motivo inicial; muy pronto el tema de la relación entre Lukács y Heidegger se eclipsaba ante la discusión entre Goldmann y Lukács, y el expositor terminaba abordando problemas metodológicos. Pero el «método», en que Goldmann insistía siempre, no era para él una cuestión escolástica ni un simple problema de teoría del conocimiento, como no lo fue para Lukács o para Heidegger. La manera de preguntar atañe a la totalidad. A través de sus investigaciones dialécticas, Goldmann planteó siempre la misma cuestión; y esta organiza el conjunto del texto que aquí presentamos y pone de relieve la problemática del propio Goldmann: es la cuestión de la historia y de la identidad sujeto-objeto.

Esa orientación hacia la totalidad, hacia el sujeto-objeto idéntico, es para Goldmann el aporte fundamental de Lukács: permitió romper con el positivismo neokantiano, consagrado con exclusividad a justificar los métodos de las ciencias particulares tal como ellas existen, sin preocuparse por los fundamentos. El neokantismo, como ha dicho Heidegger, dejaba traslucir, por más que invocase a Kant, una profunda aversión por el idealismo alemán y la «metafísica».[5] Ese difundido positivismo era el fruto de una situación histórica estable, que se pretendía grávida de un supuesto progreso indefinido; en realidad, la crisis acechaba tras la calma aparente.

Desde 1909, superando esa filosofía académica, Lukács reencontró, en *Metafísica de la tragedia*, la inspiración autén-

5 En *La pregunta por la cosa.*

tica del pensamiento de Kant. Goldmann partió de este texto en sus interpretaciones de Kant y Pascal,[6] juzgándolo la primera manifestación del pensamiento existencialista, expresión de la crisis del individualismo occidental: una filosofía de la finitud en que solo la conciencia de la muerte permite alcanzar la autenticidad. *Metafísica de la tragedia* es uno de los ensayos incluidos en *El alma y las formas*, donde Lukács interroga a las formas en el afán de encontrar en ellas la posibilidad de un destino ligado con la forma más alta. En la «vida», en el yo empírico, discierne la nostalgia (*Sehnsucht*) como muerte, por cuanto es posibilidad de la forma pero también destrucción de todas las formas en la mística. La nostalgia solo se consuma y alcanza la forma más elevada, solo encuentra su ápice y su límite extremo en la tragedia, cuando llega a la mismidad (*Selbstheit* o *Ichheit*), fin de toda nostalgia. En la tragedia, el héroe alcanza la mismidad mediante la integración de la muerte. Así solamente *puede ser* y *es* porque está limitado. Solo por la conciencia de la muerte puede tener un conocimiento de lo que verdaderamente le pertenece. La mismidad es la esencia, y esta, la posibilidad real, «la existencia más mundana», por más que siga siendo inconmensurable con la vida empírica. La fuerza de quien alcanza la mismidad confiere a todas las cosas la consagración de poder elevarse a un destino. La lucha contra ese destino (*Schicksal*), que él se ha creado, convierte al héroe en el símbolo de una suprema relación con el destino; así, la mismidad sobrepasa cualquier «individualidad» o «personalidad».[7]

Muchas veces ha destacado Goldmann [8] la proximidad entre *El ser y el tiempo* y *Metafísica de la tragedia*, al par que ha señalado sus diferencias. En estos cursos vuelve a hacerlo, y con mayor detenimiento. En efecto, en Heidegger existe esa misma distinción entre la mismidad (*Selbstheit* o *Ichheit*) y la vida empírica —la vida del «se»—; por otro lado, está el yo como sujeto del conocimiento.[9] También para Heidegger el camino hacia la mismidad se encuentra en el poder del *Dasein* para arrojarse de antemano hacia su posibilidad extre-

6 *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1955.
7 G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1971, págs. 229-30, 232.
8 Especialmente en «Introduction aux premiers écrits de Lukács», en G. Lukács, *La théorie du roman*, París, Gonthier-Denoël, 1963, págs. 166-67.
9 Cf. *Sein und Zeit*, sec. 64, «Sorge und Selbstheit».

ma, hacia su poder-ser más propio: el ser para la muerte.[10] A esta relación llama «destino»: «Sólo el arrojarse que sale al encuentro de la muerte elimina todas las posibilidades fortuitas y "provisionales". Sólo el estado de libertad *para* la muerte confiere absolutamente a la realidad humana (*Dasein*) su fin y promueve la existencia dentro de su finitud. [. . .] Esta pone la realidad humana dentro de la simplicidad desnuda de su destino (*Schicksal*)».[11] Pero aquí se interrumpe la afinidad entre *El ser y el tiempo* y *Metafísica de la tragedia*. Heidegger desarrolla toda una filosofía de la historia, una concepción del tiempo y de la angustia ausentes en el texto de Lukács. El destino individual, para Heidegger, abre una relación de co-presencia, un destino común (*Geschick*) con la generación dentro de la comunidad y el pueblo (*Volk*).[12] Para la tragedia luckacsiana, en cambio, la comunidad es imposible. La distancia entre el héroe y los otros es la que va del único a la multitud de ceros que le siguen y reciben de él su sentido. La historia permanece fuera, en lo empírico, ordenada por leyes necesarias que nada tienen en común con lo *absoluto*, que es proyección de la *totalidad* dentro de la perspectiva de *Metafísica de la tragedia.*

En los años de la Primera Guerra Mundial, Lukács emprende la superación de ese dualismo kantiano entre la libertad absoluta y las leyes necesarias, «naturales», del mundo histórico. Discierne en la totalidad el problema central de esa superación. Lo aborda, otra vez, como condición de posibilidad de una forma: la novela. En su libro anterior, la forma era, sobre todo, la relación de un alma con el destino. En *Teoría de la novela*, más cercana a Hegel, pasa a ser la manifestación del sentido de una época. Lukács define la novela como la tentativa de dar forma a la totalidad extensiva de la vida, de reencontrar la epopeya. Esta desplegaba un mundo sustancial en que la inmanencia del sentido era transparente en cada acción, en cada relación con los objetos; en la novela, en cambio, el mundo se ha reducido a un universo de cosas ilimitado y discontinuo, cognoscible según sus leyes necesarias, pero desprovisto de significación: mundo separado del sujeto que busca en él un sentido, un absoluto, degradado a su vez porque no es formulable y carece de fundamento. No obstante, por medio de la ironía la nove-

10 Cf. en *Qu'est-ce que la métaphysique?*, París, Gallimard, sec. 53, «Projet existentiel d'un Etre authentique pour la mort».
11 *Ibid.*, pág. 188.
12 *Ibid.*, pág. 189.

lística descubre, según Lukács, el vínculo entre ese mundo degradado por la ausencia de sentido y la nostalgia degradada por la ausencia de fundamento. En la novela, la muerte solo sobreviene en el instante de la toma de conciencia, cuando el héroe problemático renuncia a su búsqueda, al par que comprende que la aventura que acaba de finalizar era, en ese mundo, la única posibilidad de existencia auténtica. Esa muerte por virtud de la cual la vida del héroe se constituye como totalidad permite, también, dar forma al mundo ilimitado y discontinuo, y elaborarlo como totalidad.[13] Lukács considera entonces la novela como la manifestación de esa época signada por dualismos y que él denomina, siguiendo a Fichte, «el estado de culpabilidad consumada». En *Teoría de la novela* la época es descrita en el nivel fenomenológico, sin que Lukács pueda todavía comprender su verdadera estructura, que depende de su génesis. Mas el comprenderla así no podía planteársele como tarea antes que sobrevinieran los acontecimientos que le indujeron a modificar sus perspectivas y su pensamiento. Su participación en la primera República Soviética Húngara (como después en la segunda, de 1956) permitió a Lukács descubrir la actualidad de Marx en su fundamento ontológico-metodológico, aun aparte de cualquier pretendida fidelidad ortodoxa a la letra de sus escritos.

Historia y conciencia de clase es la tentativa más osada y más fecunda de repensar la constitución del marxismo partiendo de los problemas del período 1917-1923, y de sus perspectivas. Más allá del *Anti-Dühring*, de *Materialismo y empiriocriticismo* y de la cosmología darwinista de Kautsky, Lukács retoma lo que juzga el problema central de Marx: la totalidad y la identidad sujeto-objeto dentro de la praxis. Pone de manifiesto los aspectos fundamentales de *El capital*, que habían sido ocultados: el análisis de la forma de valor, la concepción del fetichismo de la mercancía y la teoría de la cosificación de las relaciones sociales. Partiendo de esos aspectos fundamentales, intenta explicar la génesis de los diversos fenómenos estructurales del modo de producción capitalista (que había descrito de manera parcial, y aun superficial, en *Teoría de la novela*).[14] Así, historia y totali-

13 Acerca de la significación de la muerte en *La théorie du Roman*, cf. W. Benjamin, «Le narrateur», en *Œuvres choisies*, París, Julliard, 1959.
14 Acerca de la cosificación y la novela, cf. L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, París, Gallimard, 1964.

dad, ausentes en *Metafísica de la tragedia*, pasan a ser las «categorías» principales del pensamiento de Lukács al tiempo que la muerte pierde su importancia esencial.[15] En 1923 él ya no piensa la relación sujeto-objeto desde el individuo —que no puede sobrepasar la dualidad—, sino desde el fundamento idéntico: clases sociales e historia dentro de la totalidad de las relaciones sociohistóricas. En ese momento el problema de la historia aparece de manera privilegiada, y por primera vez, asociado con una toma de conciencia clara de las posibilidades. Ahora bien, según Lukács, el fenómeno de la cosificación, como estructura raigal del modo de producción capitalista, constituye la «conciencia» y al mismo tiempo la circunscribe a los «hechos». Este fenómeno imparte a la conciencia una condición puramente teórica; a falta de una praxis efectiva, ella no puede hacer más que sufrir los hechos y sus leyes, incapaz de pensar esas leyes sociales en su esencia desde una praxis histórica. Es la generalización de esa estructura la que explica la consolidación del positivismo y que el neokantismo se convierta en su justificación, no solo dentro de las universidades, sino entre los pensadores marxistas. Para Lukács, el problema del método —la posibilidad del pensamiento y el pensamiento de la posibilidad— depende del ser social. Mediante el análisis del fenómeno de la cosificación, el autor de *Historia y conciencia de clase* quiere revelar los límites de la existencia social y económica de la sociedad burguesa y, al mismo tiempo, los límites de su pensamiento. En el ensayo más extenso e importante de su libro, «La cosificación y la conciencia del proletariado», Lukács estudia ese fenómeno estructural en todos los niveles de la sociedad burguesa: tal como se impone en la inmediatez del ser y del pensamiento que este produce, y tal como puede comprenderse y explicarse desde el punto de vista del proletariado, desde su tendencia a dislocar esa inmediatez en una praxis que se propone alcanzar otra forma de las relaciones sociales. En ese ensayo discierne Lukács las relaciones de la filosofía occidental con el fenómeno de la cosificación, y ese constituye uno de los nudos del debate entablado —según Goldmann— entre Lukács y Heidegger. Goldmann, que había escrito a menudo acerca de la cosificación,[16] tenía el propósito de reconsiderar ese capítulo esencial del

15 Cf. *infra*, segunda parte, capítulo 2.
16 Cf. esp. «La réification», en L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959.

libro de Lukács después de las Pascuas de 1968; tareas docentes le hicieron suspender el proyecto. No obstante, ese problema aparece una y otra vez en las páginas que siguen; juzgamos necesario, entonces, para explicitar ciertas afirmaciones de Goldmann, retomar el problema de la cosificación a partir del ensayo de Lukács.

El término cosificación (*Verdinglichung*) aparece en otros pensadores —p. ej., Nietzsche—, pero Lukács construyó con él un concepto de sentido preciso. A comienzos del siglo, en *Filosofía del dinero*,[17] Simmel había empleado con frecuencia el vocablo y sus derivados para describir ciertos fenómenos manifiestos de la sociedad capitalista, atribuyéndolos a la existencia del intercambio social como tal y a la moneda como expresión de la intercambiabilidad (*Tauschbarkeit*) de las cosas. Como hizo Max Weber en su concepto de la racionalización dentro de la empresa capitalista, Simmel se inspira en Marx, pero polemizando con este: parte de una concepción subjetiva del valor, juzgando que es siempre una «apreciación». En el intercambio, ese valor se objetiva y engendra un distanciamiento entre el yo que aprecia y la cosa.[18] Así se produce, según Simmel, la separación entre el sujeto y el objeto en la comunicación de los valores en general. La moneda, generada en la relación de intercambio, carece de valor en sí misma.[19] Pero termina por imponerse como finalidad, produciendo un mundo objetivo que sólo el entendimiento puede comprender.[20] En ese mundo cosificado, y en vista de la oposición necesaria —socialmente tal, e insuperable— entre el objeto y el entendimiento reflexivo, subsiste para la subjetividad auténtica la posibilidad de retirarse al mundo puro de los sentimientos. Como destaca Lukács,[21] Simmel, pese a la justeza de sus descripciones parciales, separa el fenómeno de la cosificación de su existencia económica, la única que permitiría comprenderlo. En efecto, Simmel se sitúa en el nivel de la circulación mercantil que considera la forma «natural» de todo intercambio y de toda comunicación sociales, confiriendo a la moneda, al mismo tiempo, las funciones de dinero-capital, único capaz de convertirse en el fundamento estructural de todo un mundo. Aun

17 G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900.
18 *Ibid.*, págs. 15-20.
19 *Ibid.*, pág. 75.
20 *Ibid.*, pág. 457.
21 G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, París, Editions du Minuit, 1960, pág. 123.

respecto de la circulación, Simmel se cierra la posibilidad de comprender la esencia del intercambio de equivalentes y de la transformación del dinero-valor en equivalente general y, por esa vía, el proceso de constitución de ciertas categorías del entendimiento que él, desde fuera, asocia con la existencia del «dinero». Rechaza el concepto de valor-trabajo, único que permite comprender ese proceso, como «utopía científica», porque, según dice, en ninguna parte encontramos el «trabajo abstracto».[22]

La concepción lukacsiana de la cosificación es radicalmente diversa. Parte de lo que Simmel rechaza: el «trabajo abstracto», la «ecuación objetiva que el proceso social establece con violencia entre los trabajos desiguales»,[23] y que, con la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, pasa a ser el fundamento del modo de producción capitalista en todos los niveles. El fenómeno de la cosificación, tal como Lukács lo concibe, solo existe con el fetichismo de la mercancía y únicamente comienza con la circulación mercantil, no con el intercambio simbólico en general. Solo en el intercambio de mercancías, en efecto, el trabajo se objetiva como sustancia del valor de cambio merced a la determinación formal del producto como mercancía por obra del proceso de la equivalencia. Así el valor, cuyo contenido genuinamente «objetivo» se oculta, deviene, por virtud de la forma que lo determina, una sustancia única y la única cualidad inherente a todas las «cosas» igualmente mensurables abstrayendo de su existencia cualitativa. Esas «cosas» deben permanecer, so pena de perder su sustancia —el valor—, idénticas a sí mismas durante todo el proceso de la circulación en que los hombres intervienen solamente como representantes y guardianes conscientes, en su condición de propietarios de mercancías y «sujetos» de contratos.[24] Los trabajos diversos aparecen así como la manifestación de esa sustancia única (el trabajo social general, oculto ya en el valor) y la relación entre los trabajos individuales diversos desaparece en una relación puramente cuantitativa entre las cosas.

Pero el fetichismo de la mercancía no hace sino iniciar la desarticulación de las sociedades en que la circulación mer-

22 G. Simmel, *op. cit.*, pág. 441.

23 K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, París, Editions Sociales, pág. 36.

24 «La riqueza es [...] una cosa realizada en cosas [...] y el hombre se opone a ella como sujeto», escribe Marx en *Grundrisse*, París, Anthropos, vol. 1, pág. 449.

cantil se introduce en gran escala; no basta todavía para constituir el ser social sobre otra base.[25] Esto sobreviene cuando, a consecuencia de un largo y violento proceso histórico, el «trabajo abstracto» se personifica y es vendido como propiedad por el obrero «libre», asalariado, que así se convierte en encarnación del tiempo de trabajo social general.[26] Consumiendo esa mercancía especial, su «materia prima más preciosa», justamente, puede el capital inaugurar su ciclo como el «sujeto» del proceso de producción con miras a una producción ampliada indefinidamente. Con la aparición del trabajo-mercancía sobreviene una transformación estructural: la generalización de la producción mercantil y la unificación, por vez primera, del conjunto de la sociedad por el modo de producción capitalista.[27] De ello se sigue, como escribe Marx, «esa religión de la vida cotidiana»: «La personificación de las cosas y la cosificación de las relaciones de producción».[28]

El término «cosificación» aparece, en Marx, en los últimos capítulos del Libro Tercero de *El capital*, y Lukács partió de él para construir su concepto fundamental. En esos textos, Marx vuelve sobre el fenómeno del fetichismo de la mercancía, que había elaborado en el primer capítulo de la obra; pero ahora lo trata a raíz del conjunto del proceso de la producción y de la fórmula clásica acerca de la riqueza. Esta fórmula atribuye la riqueza económica a lo que, según cree, son sus «fuentes»: el capital, la tierra y el trabajo; pero estos no presentan entre sí la menor analogía: «Su relación es como la que existiría entre el estipendio de un notario, las remolachas y la música»,[29] dice Marx. En efecto, esa fórmula «iguala» una relación social e histórica (el capital) con la tierra y con el trabajo, y hace que la tierra y esa relación social transformada en cosa produzcan valor, ocultando así la fuente exclusiva de la riqueza económica: el trabajo. Tal mistificación fue posible por el hecho de que el capital ha determinado el conjunto del ser social y la economía clásica permaneció cautiva de la cosificación, en virtud de la cual el proceso productivo aparece como una ronda de cosas. Pero «desde el punto de vista burgués ello no podía ser de otro

25 G. Lukács, *Histoire* ..., *op. cit.*, págs. 111-12.
26 K. Marx, *Le capital*, París, Editions Sociales, vol. 1, pág. 239.
27 *Ibid.*, pág. 173, nota 1.
28 *Ibid.*, vol. 3, pág. 208. Las bastardillas son nuestras. Cf. también *ibid.*, pág. 255.
29 *Ibid.*, pág. 193.

modo»; en efecto, es natural, por causa de la cosificación, que los agentes de la producción se paseen a sus anchas entre formas ilusorias que constituyen su medio cotidiano; por otra parte, «esa fórmula responde, al mismo tiempo, a los intereses de las clases dirigentes».[30]
El fetichismo de la mercancía vuelve «natural» la existencia de una mercancía especial: la fuerza de trabajo; por otra parte, las leyes del cambio de equivalentes entre «cosas» ocultan la relación de clases implícita en la aparición de esa mercancía. La determinación formal (la relación de producción fetichizada) había transformado el producto en mercancía; ahora convierte el sustrato de la forma de valor (el trabajo abstracto) en otra mercancía, con lo cual determina también formalmente las condiciones del trabajo (que se han tornado independientes del obrero asalariado) constituyéndolas como existencia material del capital.[31] Así el fenómeno de la cosificación, que había comenzado en la circulación, se generaliza y pasa a ser constitutivo de la producción; con ello cumple la inversión del mundo en un mundo de relaciones entre cosas por medio de las cuales las relaciones sociales de producción dominan a quienes, produciendo, las reproducen. «No son solamente los productos de los obreros, convertidos en fuerzas independientes, los que reinan sobre quienes los producen y los compran; igualmente las fuerzas sociales [...] y la forma futura de ese trabajo enfrentan [a los productores] como cualidades de sus propios productos».[32]
Lukács tuvo buen cuidado en destacar, y lo hizo más de una vez, el carácter específicamente histórico del fenómeno de la cosificación. A su juicio, ese fenómeno constitutivo del modo de producción capitalista es inherente al trabajo productor de plusvalía; desde allí reaparece en todas las formas por que atraviesa el capital en su proceso, así como en las superestructuras jurídicas, políticas, «científicas»[33] y filosóficas que les corresponden. Lukács dividió el capítulo que dedica a la cosificación en tres secciones principales, en que trata:

30 *Ibid.*, vol. 1, pág. 208.
31 En esas condiciones se verifican y se generalizan la separación, la oposición y la alienación del productor respecto de los instrumentos, momento esencial en la génesis de la oposición entre el sujeto y el objeto.
32 K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 194.
33 Se trata esencialmente de las ciencias sociales, aunque el concepto de la naturaleza y los métodos de las ciencias modernas de la naturaleza dependan también, para Lukács, de ese modo de producción; volveremos sobre esto.

1. del «fenómeno de la cosificación»; la producción de un mundo de «cosas», acabado y objetivo y, frente a él, de un sujeto «teórico», aunque este «sujeto» crea actuar;
2. de las «antinomias del pensamiento burgués», donde la dualidad de ese objeto y ese sujeto, que nacen de la cosificación, es el problema determinante y central de la filosofía moderna, problema insoluble en el plano teórico y filosófico, pero que el idealismo alemán llevó hasta su paroxismo;
3. del «punto de vista del proletariado», que, según Lukács, es el único capaz de desprenderse de esa inmediatez objetiva y consumada para orientarse hacia la comprensión de su «objetividad auténtica», porque el proletariado tiene la posibilidad de sobrepasar la dualidad sujeto-objeto y de llevar adelante una praxis que apunta a la transformación del ser social en su totalidad.

Lukács distingue el trabajo abstracto, el trabajo de la división capitalista del trabajo, de las otras formas de actividad productiva y de la praxis del proletariado. La actividad en sentido verdadero se orienta siempre hacia el contenido concreto y único de su sustrato material; el movimiento que brota de las cualidades del «objeto» y el que brota de los fines «subjetivos» del productor se encuentran en un hacer a la vez tradicional y único y convergen en una totalidad cualitativa. Ahora bien, la producción cuyo propósito es obtener plusvalía ha despedazado esa totalidad en todos sus momentos. Para incrementar la plusvalía y desarrollar la productividad como tal, para controlar y disminuir el costo de producción en relación con el tiempo de trabajo social necesario, el modo de producción capitalista —acicateado por la competencia— se ve obligado a introducir una racionalización cada vez mayor en los elementos de la producción. El producto, «constituido» desde fuera, sólo existe en cuanto suma de operaciones parciales, abstractamente racionalizadas. El trabajo, también parcelado, cumple gestos predeterminados que se inscriben en la objetividad de los medios que se le enfrentan. De ahí deriva la oposición entre objeto y sujeto, el divorcio entre producto y productor, la pérdida de las cualidades de los objetos y del trabajo y la transformación de este en «cosa», en «trabajo maquinal». Nace un mundo de objetividad que enfrenta a un sujeto «contemplativo» [34]

34 Que no debe confundirse, según Lukács, con la «contemplación», que destruye los límites de la *empiria* y del «yo». La contemplación,

y teórico que lo piensa y se relaciona con él a través de las categorías «racionales» del entendimiento reflexivo, en que se «refleja» la presencia de lo dado: cantidad, espacialidad, homogeneidad, identidad o diferencia, individualidad o universalidad abstracta, infinito malo, etc.

Ese «trabajo abstracto» determina tanto el comportamiento inmediato del obrero cuanto —de manera diferente— el del capitalista, aun si este último, como personificación del capital, se cree «sujeto» de esa «objetificación». En ese sentido hablaba Marx de la necesidad de abolir el «trabajo», causa a la vez de la miseria del trabajador y de la «preocupación» (*Sorge*) que de ordinario acompaña la existencia del burgués; y creía que solo podría lograrlo la lucha a muerte del proletariado, la praxis del sujeto-objeto idéntico orientado hacia la transformación de la totalidad.[35] En el modo de producción capitalista, el «trabajo» produce y reproduce la cosificación y las formas de objetividad y de subjetividad que le corresponden.

La existencia de una objetividad cerrada, del sistema parcelado, sometido a la *ratio*, que sirve a la organización de la empresa capitalista, reaparece en las superestructuras burocráticas del Estado y el derecho. El modo de producción capitalista, en efecto, necesita de una justicia y de una administración cuyo funcionamiento pueda calcularse racionalmente. Ello determina, por ejemplo, en el nivel del derecho, una formalización cada vez mayor del sistema, la exclusión del contenido concreto y la fijación de generalidades que desconocen el acontecer real. Esos mismos fenómenos estructuran también las ciencias sociales y sus métodos.

Estas ciencias se desarrollaron con el modo de producción capitalista porque en él, y por primera vez en la historia, las relaciones sociales de producción alcanzaron el predominio y se constituyó una sociedad unificada. Dentro de este modo de producción, lo esencial ocurre en el interior de las relaciones de producción, entre el «trabajo muerto» (el capital) y el «trabajo vivo» de cuya sangre debe alimentarse para mantenerse con vida. En ese proceso la naturaleza se reduce, en apariencia, a la materia abstracta que debe recibir forma y

que consume al obrero, significa en el texto de Lukács, de acuerdo con las *Tesis sobre Feuerbach*, la separación del sujeto y del objeto y el sometimiento a la objetividad inmediata. En este sentido el «trabajo» del obrero y del técnico es, para Lukács, «contemplativo».

35 K. Marx, *L'idéologie allemande*, París, Editions Sociales, pág. 248.

absorber cuotas de trabajo y de plustrabajo para que el capital pueda realizarse. La naturaleza —Marx lo dijo contra Feuerbach— siempre es tal dentro de un mundo sociohistórico y se manifiesta en la práctica que le abre una vía de acceso. Por cuanto abstrae del contenido y de los fines concretos, el desarrollo capitalista de la técnica provoca, al mismo tiempo, el agotamiento del trabajador y de la tierra.[36] Según Lukács, en el modo de producción capitalista la naturaleza, como categoría sociohistórica, es la materia abstracta gobernada por leyes necesarias y calculables. Aun el proyecto de una física matemática, de la aplicación universal de la medida y de la concepción de todo a partir de esta, solo pudo germinar, a comienzos de la Epoca Moderna, en el terreno de la producción capitalista naciente y desarrollarse con esta. A pesar de la ampliación del campo de lo posible, el camino que permitiría alcanzarlo fue cerrado con la reducción de toda posibilidad a lo que es calculable, relativo y homogéneo con lo dado. Además, ese modelo de las ciencias de la naturaleza se transforma en ideología y puede resultar mistificador cuando se lo trasplanta a las ciencias sociales, cuya validez se funda en la identidad del sujeto-objeto en la praxis, la totalidad y la historicidad, ausentes de las ciencias de la naturaleza. El trasplante de ese modelo científico es posible por la existencia histórica de un ser social cosificado como una segunda naturaleza «objetiva» que obedece a leyes necesarias y, a la vez, por la ideología burguesa que se representa su propia forma histórica como la forma «natural» por excelencia.

Ahora bien, la exigencia de un sistema «racionalizado» tropieza siempre con la «irracionalidad», que el sistema produce espontáneamente con la expulsión del contenido concreto. Ya en el nivel de la producción, el valor de uso, eliminado de un proceso que se centra en el valor de cambio, irrumpe de manera catastrófica en las crisis. La economía política clásica, justamente porque expulsó de su esfera teórica el valor de uso concreto y la totalidad de la producción, queda inerme ante las crisis, incapaz de comprenderlas. De igual modo, el movimiento de la sociedad burguesa transforma el derecho, pero el sistema formalizado de las ciencias jurídicas no puede dar explicación alguna de ese cambio ni deducirlo de las formas, como tampoco puede justificar el contenido de estas. Para comprender la génesis de

36 K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 182.

las formas y su contenido sería preciso superar el formalismo. Mas los métodos mismos de que se valen las ciencias sociales proscriben de antemano un intento como ese. Las ciencias siguieron el paso de la especialización cumplida en la órbita de la producción; cada ciencia se encerró en sí misma y se ocupó de su propia metodología, habiéndose separado de todo sustrato concreto y de cualquier planteo ontológico acerca de los fundamentos.

El problema ontológico, desconocido por las ciencias modernas, tampoco puede plantearlo la filosofía que les corresponde. Si las ciencias parten de los «datos» empíricos sin interrogarse acerca del origen de estos ni de su propio procedimiento, la filosofía toma como sustrato inmutable la constitución formalista de los conceptos por las ciencias modernas. Queda eliminada, así, cualquier posibilidad de traer a luz la cosificación que está en la base de ese formalismo.[37] Es que la filosofía crítica moderna nació de la estructura cosificada de la conciencia, y en esta tienen sus raíces los problemas específicos de que se ocupa.[38] En la sociedad griega evolucionada, junto con el desarrollo de todo un sector de la producción orientado hacia el valor de cambio, el fenómeno de la cosificación había comenzado a adquirir importancia; sin embargo, no llegó a imponerse como el fenómeno constitutivo de todos los ámbitos de la vida. Por consiguiente, si «la filosofía griega conoció, sin duda, los fenómenos de la cosificación [...] [sobre todo en Platón y Aristóteles], no los vivió como formas universales del conjunto del ser».[39] Por eso la filosofía antigua difiere radicalmente de la filosofía del mundo moderno, en el que domina la cosificación como estructura fundamental. La misma distinción cualitativa debe trazarse, según Lukács, entre la *ratio* moderna y la racionalización tal como pudo concebirse en otras formas sociales. Toda actividad implica una racionalidad en el nivel de los medios, pero el pensamiento moderno intentó extender esa racionalidad instrumental y someter todo a ella, sobrepasando así tanto sus antiguas prerrogativas cuanto sus antiguos límites. La filosofía moderna, desde Descartes, se ha empeñado en esa transformación fundamental de la razón, en la extensión y la aplicación de la medida universal siguiendo los métodos matemáticos de la constitución del objeto a par-

37 G. Lukács, *Histoire ...*, *op. cit.*, pág. 140.
38 *Ibid.*, pág. 142.
39 *Ibid.*

tir de las condiciones formales de una objetividad en general, y ello desdeñando todo contenido, toda cualidad y toda diferencia en el ser. Fue Kant quien, según Lukács, planteó claramente los problemas implícitos en esa nueva empresa, primero cuando anunció la «revolución copernicana» y la necesidad de admitir que «los objetos deben adecuarse a nuestro conocimiento», a las formas de nuestro entendimiento, y no el conocimiento, a los objetos; y después, cuando tematizó el irresoluble problema con que fatalmente tropieza ese entendimiento formalista: la cosa en sí. Pero si es verdad que Kant criticó el antiguo dogmatismo (que respondía, según Lukács, al período de ascenso de la burguesía), así como la identidad entre el «ser» y «nuestra razón», él identificó a su vez la razón y el pensamiento con «nuestra razón», es decir, con el entendimiento reflexivo de un ser social históricamente determinado. Lukács confiere tanta importancia a esa evidencia kantiana no pensada ni criticada cuanto a los problemas explícitos que nacen de ella.[40] A su juicio, la grandeza y lo trágico del pensamiento de Kant consistieron en que él no ignoró esos problemas, que se sintetizan en la cuestión de la cosa en sí y sus diferentes funciones.

La cosa en sí tiene dos significaciones diferentes en el sistema de Kant, y ambas remiten al problema único e «irracional» del ser: la totalidad y el sustrato material concreto,[41] es decir, eso que el ser social capitalista excluye pero regresa en la catástrofe como su límite insuperable. En los capítulos de la *Crítica de la razón pura* dedicados a la dialéctica trascendental, Kant expone claramente la función de la cosa en sí como totalidad y se propone eliminarla del saber como cuestión basada en un planteo falso. Lukács, en cambio, insiste en la cosa en sí como sustrato concreto y en el vínculo, invisible para los kantianos, que une el sustrato concreto (el contenido) y la totalidad. El sustrato concreto atañe al problema de la intuición. Kant puso todo su empeño en discernir, contra los escépticos, las formas de «nuestro» entendimiento mediante las cuales se vuelve posible el conocimiento, pero reconoció igualmente, contra el dogmatismo, que los conceptos necesitan de la intuición, sin la cual permanecerían «vacíos».[42] Ahora bien, Lukács señala que la introducción

40 *Ibid.*, pág. 144.
41 *Ibid.*, pág. 152.
42 Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*, confiere a la intuición en Kant fundamental importancia, juzgándola el origen de todo conocimiento. La dualidad intuición-concepto, debida a la

de esa receptividad —respecto de una presencia que nos afecta en la intuición— vuelve imposible satisfacer la exigencia, inherente al racionalismo, de un saber ajustado a sistema. En efecto, el sistema que se construyese no podría admitir, sin destruirse, eso dado, el contenido; debería producirlo deductivamente desde sus propios principios sistemáticos.

Puesto que totalidad, sustrato sensible y sujeto se encuentran unidos, la constitución formalista del sistema no elimina solo, en los dos extremos, la totalidad y el contenido, sino también el sujeto, que empero debía encontrarse en su fundamento. Así, el conocimiento se convierte cada vez más en una contemplación, metodológicamente consciente, de puros conjuntos formales y de su funcionamiento con independencia de cualquier intervención del sujeto.[43] El pensamiento no hace más que «reflejar» y formular lógicamente el ser social cosificado y su combinatoria de leyes inexorables. Pese a los límites de la teoría del conocimiento —agrega Lukács—, el pensamiento clásico no se redujo a registrar la objetividad renunciando a los problemas de la génesis y la totalidad. En la ética de Kant la cuestión de la totalidad se transformó en la exigencia interior de un sujeto fundado en sí mismo, distinto del sujeto del conocimiento e independiente del contenido y de la facticidad. Kant entrevió la posibilidad de sobrepasar en el ámbito de la práctica el problema de la cosa en sí, nacido de la teoría contemplativa. Pero en él, a juicio de Lukács, 1) el papel del sujeto se reduce a la apreciación contemplativa de los hechos interiores en su conformidad con las máximas universales y formales de la ley moral; 2) el mundo natural-histórico permanece sometido a leyes necesarias e inmutables, independientes de la libertad ética; 3) la dualidad sujeto-objeto se reproduce en el sujeto mismo, dividido en el sujeto de la ética, que participa del mundo inteligible, y el individuo empírico, egoísta, y 4) subsiste la heterogeneidad entre la forma y el contenido, puesto que, con relación a la forma universal de las máximas, todo contenido está sin duda inficionado de contingencia.

Ni Kant ni Fichte, que llevó la filosofía práctica de Kant

finitud del hombre y a su necesidad de recurrir a los conceptos para conocer, sería, según Heidegger, secundaria, y provendría de una identidad originaria en la proyección de un mundo. Cf., *infra*, la significación de la intuición creadora y de la estética en Lukács.

43 G. Lukács, *Histoire . . .*, *op. cit.*, pág. 162.

al dominio del conocimiento, lograron superar las antinomias ni el hiato irracional entre la forma y el contenido, entre el concepto y el *ser*. En efecto, no alcanzaron el verdadero principio de la práctica: «La supresión de la indiferencia de la forma respecto del contenido».[44]
La relación entre forma y contenido, su heterogeneidad, y la oposición entre el sujeto y el objeto constituyen el problema fundamental del pensamiento clásico alemán. Todas las otras antinomias: ser-ideal, libertad-necesidad, fin-medio, parte-todo, etc., dependen de ese problema fundamental. Según Lukács, ellas se fijan cuando la producción mercantil se generaliza, por virtud de la cosificación de las relaciones sociales y la contradicción entre contenido concreto (valor de uso) y determinación formal preponderante (valor de cambio). No obstante, bien temprano se advirtió que para superar la oposición entre sujeto y objeto, así como las antinomias que derivan de ella, se necesitaba de una región donde la heterogeneidad entre forma y contenido pudiera suprimirse; de ahí que en la filosofía adquirieran, desde el siglo XVIII, importancia cada vez mayor la teoría de la estética y el principio del arte: este superaba la oposición entre sujeto y objeto, forma y contenido, parte y todo, disolviendo sus relaciones contingentes.[45] Desde la *Crítica del juicio*, donde caracteriza la obra de arte y el juicio estético por su libertad respecto de «nuestros intereses», Kant reconoce a la imaginación creadora la posibilidad de superar las antinomias y la problemática de la cosa en sí. Muy pronto el principio estético sobrepasa las fronteras del arte y se vuelve promesa de una totalidad frente al mundo cosificado y al hombre fragmentado. Este nuevo principio, si bien mitificaba la intuición creadora y la identidad sujeto-objeto en la interioridad del alma, ocultando así los problemas históricos del ser social cosificado, transformó, no obstante, la antigua problemática. Hegel la tematizará de manera nueva: no atenderá a la génesis del objeto a partir del productor, sino a la génesis del productor mismo.
Este modo de plantear el problema conlleva, para Lukács, la superación de la filosofía del *cogito* y sus antinomias, sin que por eso desaparezca el sujeto. Este no es ahora el sujeto del conocimiento, y sus acciones no son solamente aquellas de que es consciente, como creían el idealismo y el materialismo anteriores. El sujeto y el objeto pierden su oposición rígida

44 *Ibid.*, pág. 160.
45 *Ibid.*, pág. 174.

y se relativizan en la identidad del proceso: el problema del sujeto deviene idéntico al problema de la historia.

El formalismo, por excluir el contenido, se veda la posibilidad de pensar la historia y siempre pospone su estudio a un lejano futuro que nunca llega. Para poder pensar la historia se requiere una lógica del contenido y la disolución de las antiguas categorías rígidas, es decir, la dislocación del propio formalismo. Ello no significa regresar a Jacobi o a Schelling ni sumergirse en el sentimiento y la fe. Las antiguas oposiciones y el parcelamiento no se desconocen; más bien se conservan como etapas, al tiempo que se disuelven «en la inesencialidad, adquiriendo su justa relación con el todo».[46]

Según Lukács, a ese nuevo programa que Hegel formuló como la «transformación de la sustancia en sujeto», él sólo podía anunciarlo sin encontrar su explicitación y su solución. Esa transformación de que habla Hegel supone que el sujeto es verdaderamente la figura consciente de un mundo creado desde sí mismo.[47] Implica la identidad de las determinaciones pensadas y del devenir de lo real, la identidad entre la génesis histórica del sujeto y la historia misma.[48] Ahora bien, en Hegel ambos términos permanecen exteriores uno al otro. El espíritu absoluto, que, por mediación del espíritu de los pueblos y de los grandes hombres, «hace» la historia, permanece exterior a esta. El espíritu cumple su desarrollo en la lógica; para manifestarse escoge, aun con independencia de la historia empírica y del *hic et nunc*, momentos que devendrán históricos en cuanto se integren en la manifestación de la Idea. Esta dualidad implica otras dos consecuencias. Primero, las determinaciones del entendimiento reflexivo se convierten, en Hegel, en una etapa necesaria y eterna de la Idea y de la aprehensión de la realidad, sin que dependan con necesidad, genéticamente, del ser social cosificado del modo de producción capitalista. En segundo lugar, el desarrollo *a priori* de la Idea, que se manifiesta después en la historia, permite a Hegel justificar *a priori* el mundo que le rodea inmediatamente. De tal modo, él no logró conocer la especificidad histórica del ser social burgués, que pensó hasta sus consecuencias extremas y aun superándolas a veces. Pese a su crítica de la representación, no pudo sobrepasar la facticidad inexplicada del ser y, por consiguiente, de la sociedad

46 *Ibid.*, págs. 178-79.
47 *Ibid.*, pág. 180.
48 *Ibid.*, pág. 184.

burguesa. Para ello habría debido tener la posibilidad histórica de orientarse hacia el «nosotros», sustrato y sujeto de la praxis, único que permite disolver lo inmediato. La dialéctica hegeliana padece, no obstante la apertura que ha creado, los límites del ser social a que corresponde, y no sobrepasa el pensamiento burgués ni la existencia burguesa condenada a la reproducción indefinida de lo que existe.

Para Lukács, sólo el proletariado puede pensar «la disolución del estado de cosas existente», porque, como escribió Marx desde su primera crítica a Hegel, él es, en sí mismo, esa disolución. Solamente respecto del proletariado el conocimiento objetivo de la sociedad se identifica con el conocimiento de sí. ¿Pero esta reintroducción del «punto de vista» en el conocimiento no reproducirá la antigua dualidad entre apreciación subjetiva y cosa en sí? Ello podría suceder, responde Lukács, si el punto de vista no formara parte de la realidad. Pensamiento y ser se encuentran unidos en la identidad del proceso. En la ciencia social no puede haber un discurso en tiempo indicativo porque el discurso y quien lo pronuncia forman parte de aquello que se mienta; la verdad de semejante discurso en tiempo indicativo es tanto más reprochable de ideología cuanto que, en su pretensión, ese tipo de discurso ignora el horizonte del cual proviene.[49]

La «objetividad» misma está determinada históricamente por la cosificación: sólo el ser dado de manera inmediata, entonces, aparece como real, y toda realidad se reduce a «una masa indiferenciada de facticidad sobre la cual se ha arrojado una red de leyes». La relación y la mediación devienen un rasgo subjetivo. Pero la mediación, según Lukács, forma parte de la objetividad auténtica. El «mismo» proceso económico y las mismas categorías inmediatas adquieren, según que sean mediados por el pensamiento y la acción de la burguesía o por los del proletariado, una objetividad diferente, y el proceso resulta transformado de acuerdo con ello. Una máquina, por ejemplo, en su apariencia inmediata no permite discernir si es un medio de producción que alivia el «trabajo» o, por el contrario, capital materializado que sojuzga, que empobrece y eterniza el «trabajo». Comprender mediadamente la máquina como capital a partir de la totalidad del modo de producción es comprenderla en su función y en su objetividad auténtica. Y ello implica también la posibilidad de di-

49 L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, París, PUF, 1952, reeditado por Gonthier-Denoël, París, en 1966 y 1971.

ferenciar, en ella, su determinación formal por obra de la relación de producción y sus cualidades como instrumento. En cambio, la economía política clásica partía de lo inmediato dado; así, identificaba la máquina con el capital, con lo cual confería carácter eterno al capitalismo y atribuía a la máquina lo que en verdad deriva de las determinaciones históricas de su funcionamiento. Con otro ejemplo: la economía política clásica concebía la venta de la «fuerza de trabajo» como una supuesta venta de trabajo, y así ocultaba, desde el punto de vista burgués, el origen de la plusvalía y sus consecuencias teóricas y prácticas.

Puesto que el punto de vista forma parte de la objetividad y la constituye, no se pueden rechazar las antiguas teorías como apreciaciones subjetivas y falsas. El error refleja cierta forma de manifestación de lo inmediato que se impone en el interior de perspectivas prácticas precisas e impide comprender la forma fenoménica en el proceso de su producción. La génesis de ella se sitúa en el sujeto y en el objeto al mismo tiempo. La nueva teoría tiene, por consiguiente, la obligación de comprender la función y la necesidad de las otras teorías desde la práctica y desde la identidad sujeto-objeto. Por eso la crítica de Marx a la economía política versa, a la vez, sobre el modo de producción capitalista y sobre sus teorías. En los primeros párrafos de su célebre *Introducción* de 1857, Marx estudia el punto de vista de la economía política clásica; analiza la génesis histórica del «Robinson» (el individuo abstracto que es el «sujeto» de la producción y del pensamiento) y explica su necesidad y su función «ideológicas», al tiempo que afirma, contra el naturalismo y el carácter ahistórico de ese pensamiento, la necesidad metodológica de la totalidad y de la dimensión histórica.

A diferencia del pensamiento burgués, que, con Descartes, busca un comienzo absoluto, el punto de vista del proletariado exige la justificación de los otros puntos de vista como momentos esenciales y constitutivos del ser social. Sólo así puede el nuevo pensamiento escapar de la objetividad cosificada y de las formas de conciencia que esta determina. Ahora bien, Lukács comprueba que el pensamiento marxista sufrió de manera creciente la influencia de las teorías adversas, sometiéndose a la inmediatez: así, las antiguas antinomias que correspondían a esa forma de objetividad cosificada reaparecieron dentro del marxismo transformado. El economismo, por ejemplo, cautivo de las leyes del «ser», quiso completar a Marx con el deber-ser kantiano. Ese era, opina Lu-

kács, el mejor camino para congelar lo inmediato y vedarse toda posibilidad de acción y toda posibilidad de comprensión de la objetividad auténtica del ser-así de la sociedad burguesa. No obstante, en 1923 Lukács cree encontrarse en un momento privilegiado de la historia en que la praxis es inminente; por eso juzga necesario devolver al pensamiento su importancia fundamental, liberándolo de la mera reproducción e interpretación de lo dado. De ahí su insistencia en la cosificación y en las formas de conciencia que esta determina en el pensamiento burgués, por principio incapaz de comprender el problema esencial que solo la dialéctica de Marx pudo formular y resolver: la cuestión del presente como historia.
El conocimiento histórico del presente, según Lukács, posibilita alcanzar la totalidad, disuelve lo fáctico y así revela su objetividad auténtica. Es preciso que el pensamiento supere el modo de producción capitalista, que lo conciba y estructure como un momento del proceso histórico; solo así las categorías de la economía política (el ser social capitalista) podrán pensarse, como exigía Marx en la *Introducción* de 1857, tal como existen en la sociedad burguesa y no según su forma de manifestación inmediata y «natural» ni según sus formas anteriores de manifestación aislada y esporádica en la historia. Disolver las categorías cristalizadas no significa hacerlas desaparecer en una *durée réelle* y vacía, al estilo de Bergson, sino comprenderlas como relaciones de producción cristalizadas en forma de cosas.[50]
¿Qué significa la historia para Lukács? En cuanto totalidad, la historia no es la mera suma de los acontecimientos; pero tampoco es una construcción conceptual elaborada desde fuera para englobarlos a todos. La totalidad de la historia es, sin duda, una potencia histórica real —todavía inconsciente y no pensada— sin la cual los hechos históricos particulares perderían toda realidad.[51] Para Lukács, la historia es el fundamento último y real; no un deber o un ideal que sólo se opondría a la facticidad para fijarla en el «ser» y volverla eterna. La toma de conciencia del proletariado, necesaria para el advenimiento de la historia, no constituye, por consiguiente, un ideal; por lo contrario, no hace más que dar vida a aquello que la dialéctica de la historia misma impulsa a la decisión.
En el interior del modo de producción capitalista, en que pre-

50 G. Lukács, *Histoire . . ., op. cit.*, pág. 224.
51 *Ibid.*, pág. 192.

domina el proceso de intercambio entre trabajo muerto y trabajo vivo, la historia depende más que nunca, a juicio de Lukács, de las relaciones entre los hombres. La cosificación de esas relaciones afecta a la naturaleza y al espíritu, y determina la existencia del proletariado, omnímodamente, como cosa y mercancía. El proletariado, objeto del proceso, de ninguna manera participa en la ilusión del «sujeto» inherente a la existencia del capitalista como capital personificado. Mas por eso mismo es cuestión de vida o muerte para el proletariado disolver la objetividad inmediata y comprender su existencia como mercancía. Necesita comprender y disolver las formas de la objetividad cosificada, desde su fundamento: las relaciones sociales de producción. Así, la objetividad auténtica del ser social capitalista se revela en su relación con el hombre, que en ella ha devenido la medida de todas las cosas sociales.

Lukács precisa que no se trata de un regreso a la antropología o al humanismo, que fijan para siempre al hombre en un ser dado y expulsan de su comprensión la historia y la dialéctica, ni al historicismo, que relativiza esa misma concepción fija y absoluta del hombre.[52] Comprender el sujeto-objeto idéntico —el sujeto de la historia en los dos sentidos del término «sujeto»— exige la comprensión de su procedencia histórica, de la identidad genética entre las determinaciones pensadas y el devenir de la realidad. Aplicada al hombre y a la sociedad, la dialéctica histórica permite la descripción completa de la estructura económica objetiva del ser social. Así, y por vez primera, la dialéctica deviene efectiva porque supera «el dualismo metodológico de la filosofía y de las ciencias particulares» y porque abre el camino hacia la unidad entre el ser y el pensar en la identidad del proceso.[53] En Lukács, filosofía y ciencia, posibilidad y objetividad están unidas. Lo posible no se calcula desde lo inmediatamente dado, ni lo inmediato se juzga desde fuera. Por lo contrario, lo inmediato se revela en su objetividad auténtica a partir de lo posible, pero, al mismo tiempo, esto aparece como la dimensión verdadera de la objetividad. So pena de su completo aniquilamiento, el proletariado debe actuar, pero su acción implica su desaparición como clase social puesto que apunta a la sociedad sin clases. Así, el proletariado es la única clase de la historia que puede alcanzar la verdad, fundamental pa-

52 *Ibid.*, pág. 231.
53 *Ibid.*, pág. 250.

ra su praxis y para el advenimiento de la historia misma, porque es la única clase capaz de pensar y de querer su propia desaparición.

La concepción lukacsiana de la cosificación, que acabamos de exponer a grandes trazos, no ha dejado de plantear problemas. Desde 1923, Lukács destacó la cosificación a expensas de la pauperización e insistió, no en el progreso indefinido de las fuerzas productivas, sino, dentro de la perspectiva de las *Tesis sobre Feuerbach*, en el carácter necesario e históricamente primordial de la praxis del sujeto-objeto idéntico y de la transformación de las relaciones sociales. Asoció la verdad y el materialismo histórico (como ciencia) con la existencia y la acción de una clase social, histórica, privilegiada, clase universal más allá de la falsa conciencia ideológica. Yendo todavía más lejos, en el capítulo «El cambio de función del materialismo histórico» sostuvo que este constituye el conocimiento de sí de la sociedad burguesa; sus categorías son válidas para el ser cosificado de esta sociedad, y por eso no deberían, a menos de introducirles una modificación radical, utilizarse para la comprensión de sociedades ajenas a los países industriales y capitalistas de Occidente. Esas ideas, sumadas a sus críticas a la «dialéctica» de Engels y a la teoría leninista del «reflejo», valieron a Lukács la acusación de idealismo y se lo condenó por ellas. Pero aun quienes siguieron apreciando la importancia del problema de la cosificación (los pensadores de la Escuela de Francfort, Goldmann y Marcuse) no admitieron todas las consecuencias derivadas de la teoría lukacsiana.
Lucien Goldmann no admitía que el proletariado poseyese un carácter excepcional y privilegiado, como el único que podía alcanzar la verdad y cuya praxis consciente, que incluía la necesidad de su propia supresión, constituía la condición del advenimiento de la historia.[54] ¿Acaso no insistió por ello en que el acceso a la verdad y a la «subjetividad» genuinamente histórica supone todavía en *Historia y conciencia de clase* —como en el primer Lukács y en Heidegger— la integración del límite? Es verdad que este posee significación diversa en la perspectiva lukacsiana del proletariado o en el *Dasein* individual de Heidegger. Por lo demás, esa divergencia atañe al fondo del disenso entre ambos pensadores. En Lukács predo-

54 Cf. *infra*, segunda parte, capítulos 3 y 5, donde Goldmann justifica su rechazo mediante análisis históricos.

mina la dialéctica histórica, y si el advenimiento de la historia a la transparencia —so pena de repetición inconsciente de las mismas contradicciones— depende de la decisión actual y de la praxis del proletariado, esa decisión tiene su origen en la historia misma. Cualquier otra decisión —la apertura extática individual o el llamado divino— solo en apariencia superaría la cosificación; la interpretaría mitológicamente y, por ello, dejaría el ser social cosificado en su facticidad inmediata, mistificándolo. Por el contrario, en *El ser y el tiempo*, que culmina con la subjetividad,[55] la decisión y la elección siguen siendo el acontecimiento fundamental acorde a la finitud del *Dasein*. En la perspectiva heideggeriana, esa finitud debe ser el punto de partida de la interrogación ontológica, pues de otro modo esta llevaría a restaurar esa metafísica de lo absoluto que precisamente se debe destruir. La finitud constituye ontológicamente la «existencia», es la posibilidad de su apertura al ser, la posibilidad de ser su «ex», como dice Heidegger; es el fundamento de la mundanidad del *Dasein*, de su «habitar» y su «ser-con-otros».
Esta nueva interpretación del ser-en-el-mundo y del ser-con-otros posee un carácter claramente polémico respecto del marxismo. En efecto, «la existencia no es el ser de un ser-en-el-mundo posible porque tenga primero, y en vasta medida, una realidad económica y "práctica", sino porque el ser de la existencia misma es *cuidado*»,[56] es decir, finitud, pues en el *cuidado* (*Sorge*) la existencia (*Dasein*) experimenta su finitud. Heidegger invierte así la primera tesis del materialismo histórico, que sitúa el ser-en-el-mundo y el ser-con-otros (la práctica y lo económico, es decir, la unidad de relación con la naturaleza y de relación de producción) en el fundamento mismo del «hombre». Para Lukács, esa unidad (el trabajo social) es la condición de la historia y posibilita una praxis que podría revelarla. En Heidegger, el cuidado se sitúa en el origen tanto de la práctica cotidiana —que desconoce su llamado y se evade en la preocupación— cuanto de la historia —donde, por el contrario, el *Dasein* experimenta su finitud en la angustia y se decide—. Según Lukács, en la praxis el dualismo desaparecería porque la decisión y su contenido tienen un mismo origen genético. En cambio, en *El ser y el tiempo* ese dualismo reaparece en el momento, por así decir decisivo, en

55 M. Heidegger, *Nietzsche*, París, Gallimard, 1971, vol. II, págs. 155-56.
56 *Sein und Zeit*, trad. al francés por Boehm y De Waelhens, París, Gallimard, 1964, pág. 79.

que se produce el pasaje del destino individual del *Dasein* al destino (como envío del ser) de un pueblo.

En 1927, el pueblo aparece en Heidegger sólo episódicamente; pero constituirá el núcleo de sus discursos y proclamas del período 1933-1934.[57] Después, la relación problemática entre destino individual y destino del pueblo, esbozada en *El ser y el tiempo*, se tematizará por completo en *Introducción a la metafísica*, donde Heidegger toma alguna distancia respecto del nacional-socialismo después que lo hubo apoyado con firmeza.

Para *El ser y el tiempo*, el destino de un pueblo está sujeto al destino del *Dasein*,[58] y solo importan la decisión y la proyección hacia la muerte como fundamento de la autenticidad. Pero, «¿a qué se decide *de hecho* cada realidad humana? Es lo que el análisis existencial no puede, por principio, discutir».[59] «No es necesario que la decisión-resuelta sepa *explícitamente* la procedencia de las posibilidades hacia las que se proyecta».[60] Mientras que en *Historia y conciencia de clase* la identidad genética del contenido y de la decisión implica la conciencia clara de su origen, Heidegger pretende suprimir el dualismo entre la decisión y su contenido invocando la constitución ontológica del *Dasein*, su ser-en-el-mundo y su ser-con-otros. La posibilidad revela al *Dasein* que él, en su derrelicción, está en un mundo, que de hecho él existe con otros y, por consiguiente, el advenimiento para él es también el advenimiento para otros; por tanto, el *Dasein* comparte con su generación un destino. Ese recurso a la idea de generación, tomada de Dilthey (y que implica una existencia compartida en el tiempo), reintroduce en Heidegger un concepto «vulgar» del tiempo que él habría querido evitar. En su derrelicción, el *Dasein* descubre que él ha sido desde siempre. La «potencia» de la decisión encuentra esa «impotencia», pero permite también al *Dasein* elegir en la autenticidad la herencia que de ese modo él se transmite a sí mismo. Empero, tal como ocurría con el ser-con la generación, tampoco esa herencia que el *Dasein* auténtico quiere retomar significa todavía el destino de un pueblo. Este tiene otro origen, del que nada se sabe

57 Cf. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962; M. Heidegger, «Discours et proclamations», *Médiations*, nº 3, 1961; J.-P. Faye, «Heidegger et la révolution», en *ibid.*; J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, París, L'Herne, 1968.
58 *Sein und Zeit*, trad. al francés por Corbin, pág. 192.
59 *Ibid.*, pág. 186.
60 *Ibid.*, pág. 190.

en *El ser y el tiempo* o, mejor, solo se sabe que se revela en la lucha y la comunión entre los destinos individuales.[61] Para el *Dasein* lo que importa es la elección de un destino, aun si nunca llega a convertirse en el destino de un pueblo.

En los discursos que pronunció siendo rector de la Universidad de Friburgo, y que forman parte de su obra filosófica y la prolongan, Heidegger aludió muchas veces al tema del pueblo y su destino. La lucha y la contradicción existen entre los pueblos, pero no dentro del pueblo alemán cuyo destino se identifica con la persona del *Führer.*[62] En esos textos, el pueblo se considera un *Dasein* que tiene, como los otros, un destino y la oportunidad de decidirse de acuerdo con la posibilidad que le ofrece el *Führer.*[63] Cuando el pueblo decide, él mismo no está en el origen de sus propias posibilidades.

La divergencia entre pueblo y creador, diluida por un momento en la euforia de la «revolución» nacional-socialista, aparece como trágica y fundamental en la *Introducción a la metafísica,* donde Heidegger refirma la «grandeza» interna de ese movimiento, cuidando de tomar distancia respecto de su realidad. Desde el comienzo, Heidegger declara que la filosofía solo concierne a un pequeño número de hombres: «Los que transforman creando, los que efectúan transmutaciones»,[64] poetas, pensadores y estadistas.[65] Son ellos quienes, proyectándose hacia la muerte, separándose y apartándose, hacen surgir lo inaudito en el combate. Son solitarios, sin «patria», porque son los fundadores de toda «ciudad». Ellos se han consagrado a la caída, porque sus creaciones devendrán la trivialidad cotidiana de la masa (no hay que confundirla con esa otra entidad mítica, el pueblo, que solamente existe por virtud de los creadores). Los creadores, con su violencia —que es la violencia del Ser—, dan al Ser la posibilidad de expandirse en la presencia, y al espíritu planetario, la posibilidad de manifestarse.

61 *Ibid.*, pág. 189.
62 «No son tesis ni "ideas" las que deben constituir las reglas de vuestro ser. El *Führer* mismo, y él solo, *es* la realidad alemana presente y futura, y su ley» («Discours et proclamations», pág. 139).
63 «El *Führer* convoca al pueblo alemán a votar. Pero no es un pedido el que el *Führer* dirige a su pueblo. Por el contrario, da al pueblo la posibilidad más inmediata de la decisión más libre, a saber: sobre si él mismo —el pueblo entero— quiere o *no quiere* su propia existencia» (*ibid.*, pág. 142).
64 M. Heidegger, *Introduction à la méthaphysique* (curso del verano de 1935, publicado en 1952), París, Gallimard, 1967.
65 *Ibid.*, pág. 72.

Con este espíritu del universo ligado con el destino de los pueblos se reintroduce en Heidegger un aspecto del hegelianismo, vacío de su sustancia. Hegel había elaborado el tema de los creadores, encargados de las tareas del espíritu y del universo, y el del vínculo de la acción «total» con la angustia ante el Amo absoluto, la muerte. Pero, para Hegel, era el contenido el que importaba esencialmente, y ese contenido se realizaba por la acción de los creadores (aun con independencia de las modalidades de su decisión y de su actuar) mediante la «astucia de la razón». Además, si bien hubo grandes hombres capaces de apartarse de los comunes mortales, ello sucedió antes del retorno del espíritu absoluto sobre sí mismo y antes del cierre de la historia. En el acto de retomar en sentido «auténtico» el idealismo alemán, para Heidegger es cuestión de infundir movimiento a esa constelación hegeliana (los creadores, la muerte, el destino de los pueblos y el espíritu del universo) y de repensar, más allá del cierre hegeliano y del positivismo que él engendró, las condiciones de posibilidad de otros advenimientos, liberados del predominio del contenido y orientados hacia una apertura mítica para el Ser. Y ello tanto más cuanto que esa revolución burguesa cuya teoría creó Hegel para cerrar la historia nunca se produjo en Alemania; esta solamente conoció sus consecuencias: la restauración, el «aburguesamiento» y la unificación desde arriba.

Según Heidegger, la «desintegración de las fuerzas espirituales» comenzó en Alemania con la primera mitad del siglo XIX con lo que se llama la quiebra del idealismo alemán, o más bien con esa «época que no era bastante fuerte para mantenerse a la altura de la grandeza».[66] Luego, la «dimensión predominante pasó a ser la de la extensión y el número [. . .] hasta el punto de que eso cuantitativo se transformó en una cualidad específica».[67] Este nuevo fenómeno del número había sido experimentado, inmediatamente después de la quiebra del sistema hegeliano, por los mismos que, pretendiéndose creadores, no podían distinguirse del gran número (por falta de acción efectiva) sino por sus críticas despreciativas a los «filisteos», la «multitud» y la «masa».[68] La cuestión de la posibilidad de la historia, más allá del acabamiento del sistema, había sido igualmente el primero de los problemas que pre-

66 *Ibid.*, pág. 56.
67 *Ibid.*, pág. 57.
68 Sobre el hegelianismo de izquierda y la ausencia de revolución en Alemania, cf. *infra*, segunda parte, capítulo 5.

ocuparon a Marx desde 1840, en su reflexión sobre «la filosofía» de los discípulos de Hegel.[69] En Marx esa cuestión se transformó muy rápido en la cuestión de la historia misma, y él se esforzó, entre otras cosas, por esclarecer el fundamento del predominio de la cantidad como cualidad específica y única en la Edad Moderna.[70] Pero en Heidegger ese esfuerzo se despliega todavía en la superficie y depende del positivismo sin espíritu. Por eso clasifica al «marxismo» en la misma categoría que al nacional-socialismo real, que, desconociendo el destino de Alemania —del cual depende el destino del planeta—, procura organizar al pueblo como masa y como raza.[71] Según Heidegger, la verdad del nacional-socialismo, su sentido ontológico, se sitúa en el encuentro y la correspondencia entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno.[72] En su esencia, cree Heidegger, el nacional-socialismo es ajeno a la pesca en las aguas revueltas de los «valores» [73] y al género «heroico-fanfarrón» que no es más que un «afán de pequeñoburgués en vena de salvajismo».[74]
La técnica determinada planetariamente como movilización total había constituido el núcleo del libro de Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (El obrero), publicado en 1932. Era una tentativa de gran envergadura que se proponía crear la imagen de un obrero-soldado independiente de toda relación de clase. Para exponer sucintamente la génesis histórica de ese libro debemos recordar algunos elementos. *Der Arbeiter* nació, en lo inmediato, de una reflexión acerca de la guerra imperialista moderna, que es esencialmente una guerra de material, y de la comprobación del fracaso de la burguesía alemana que no había alcanzado una verdadera dominación.[75] En un pla-

69 K. Marx, *Œuvres philosophiques*, París, Costes, vol. 1, págs. 73-82.
70 Antes de iniciar el análisis de la mercancía y del fetichismo, Marx cita a Dante: «A la puerta de la ciencia, como a la puerta del infierno, se impone esta obligación: *Qui si convien lasciare ogni sospetto/Ogni viltá convien che qui sia morta*». (*Critique* ..., *op. cit.*, pág. 6). En Dante, Virgilio define el infierno con estos versos, que siguen a los citados:
«*Noi siam venuti al loco ov'io t'ho detto/che tu vedrai le genti dolorose/c'hanno perduto il ben de l'intelletto*» (Canto III, 16-18).
71 *Introduction* ..., *op. cit.*, pág. 58.
72 *Ibid.*, pág. 202.
73 *Ibid.*
74 Heidegger, a raíz del wagnerianismo, en sus cursos sobre Nietzsche, dados entre 1936 y 1940, en *Nietzsche*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 117.
75 Ernst Jünger, «Der Arbeiter», *Werke*, Stuttgart, vol. 6, pág. 17: «La época del tercer estado como época de la seudodominación». «La dominación del tercer estado nunca pudo alcanzar en Alemania

no más fundamental, es una tentativa de revalorización del «trabajo», al que la pequeña burguesía, que pierde su «misión» respetable y sus «valores», se ve empujada cada vez más por el desarrollo rápido del capitalismo monopolista sobrevenido desde comienzos del siglo y por la proletarización y desocupación que son sus consecuencias. Así, el «trabajo» ya no es solamente la suerte de las «clases inferiores», que por lo demás no creen santificarse por ese medio de explotación. El «trabajo» es espiritual y creador, en él se aprende la obediencia para alcanzar el mando. Con el desarrollo de la técnica se perfila igualmente en el horizonte la posibilidad de un capitalismo de organización, el medio para que los obreros no calificados se transformen en técnicos y aparezca un estamento de tecnócratas. Pero esa posibilidad era muy remota para las condiciones de la crisis económica que asolaba a Alemania. Al igual que las otras clases sociales, la pequeña burguesía alemana buscaba una salida a la crisis y a la guerra civil larvada que siguió al fracaso de la revolución del período 1917-1923. Cree estar por encima de las clases, capaz de superar los conflictos entre estas en un nuevo orden: para algunos, este será el advenimiento del «obrero»; para otros, la regeneración de la raza.[76] Sabemos que Heidegger organizó seminarios acerca

ese núcleo, el más profundo, que determina la riqueza, la potencia y la plenitud de una vida. Echemos un vistazo retrospectivo sobre un siglo de historia alemana y podremos confesar con orgullo que hemos sido malos burgueses [...] No, el alemán no era un buen burgués, y lo era menos donde se mostraba más fuerte». Esta ausencia de burguesía en Alemania estuvo acompañada por una profunda soledad de los creadores: nunca los portadores de esa responsabilidad directa a quienes se llama genios habían estado más aislados, habían corrido mayores peligros en sus obras y en sus actividades, y «nunca el despliegue puro de los héroes se nutrió de manera más deplorable». Spengler había dicho que el alemán no es burgués, sino que todo alemán es «obrero», guardián de la técnica.

76 El «obrero» no es, como pretende el marxismo, mero objeto de explotación. La clase obrera no es la clase de los desheredados que se movilizan para la lucha universal de las clases. El trabajo no es la mera producción de bienes para otro. Ni es la ocasión ni el medio de ganar un salario; al contrario: «El trabajo es para nosotros el título de todo hacer y de todo obrar según reglas, cuyos responsables son los particulares, los grupos y los Estados, y por eso mismo está al servicio del pueblo. Solamente hay trabajo donde la libre fuerza de decisión y de perseverancia de los hombres se impone, para cumplirse, una voluntad y una tarea. Por eso todo trabajo, como trabajo, es espiritual...» (M. Heidegger, discurso dado en la Universidad de Friburgo, 1º de febrero de 1934, reproducido en *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, págs. 201-02). Justamente porque Marx no quería que el trabajo y los trabajadores fueran objeto de

del libro de su amigo Jünger, que fueron prohibidos. Años después, le pidió que lo reeditara.[77] Por otra parte, en su juicio acerca del nacional-socialismo Jünger retoma las críticas heideggerianas. También para él el movimiento se desvió de su camino. En cuanto separó el «poder» del «espíritu» cometió errores, especialmente el racismo y una organización puramente técnica de la técnica.[78] A su juicio, tales errores son la consecuencia de la supresión de las tendencias extremas de la revolución nacional, más cercanas al verdadero espíritu del movimiento. Alude a la eliminación, por obra del nazismo propiamente hitleriano, de la «izquierda» de la extrema derecha alemana con la que simpatizaban Jünger y Heidegger. Esos supuestos jacobinos de extrema derecha sirvieron, en los años decisivos, para desmantelar toda oposición, antes que se los destruyera o se los hiciese a un lado. En los primeros meses de 1934 se entablaron ásperos combates entre esos sostenedores de la pretendida «revolución» y los conservadores. Fue en junio de 1934 cuando esa «izquierda» resultó definitivamente liquidada: el momento en que, dentro de la alianza entre el gran capital y la pequeña burguesía (que había llevado sus *Führer* al poder), prevaleció el primero. La pequeña burguesía abandonó la «revolución» espiritual del «obrero» y los seudo conceptos jacobinos «retomados» del idealismo alemán; ahora rigen los «valores» y el pueblo considerado como raza. De tal modo, pese a ser responsable del fortalecimiento de Hitler en el poder, Heidegger se situaba políticamente en otro sector del nazismo, el de los Strasser, Jünger, etc.

Lukács pensaba que, a diferencia de la «ideología» («superestructura» funcional de relaciones puramente sociales de producción, integrada a su devenir), la filosofía, al igual que el arte y la religión, si bien nace en el suelo histórico de aque-

explotación y medio, intentó comprender el proceso por el cual fueron convertidos en eso. Reprochó a Hegel que identificara todo trabajo, con independencia de las condiciones del mismo, con un trabajo creador, y que lo erigiese en camino de liberación aun para el esclavo.

El «olvido» de esto puso a Heidegger en peligrosa compañía, la de Göring, quien, en su discurso de Essen dirigido a los obreros de Krupp, pudo exclamar: «¡En verdad que Herr Krupp no es otro que el tipo mismo del obrero!» (cf. J.-P. Faye, *Théorie du récit*, París, Hermann, 1972, pág. 127).

77 J.-P. Faye, «Heidegger et la révolution», *Médiations*, nº 3, 1961, pág. 157.

78 J.-P. Faye, *Langages totalitaires*, París, Hermann, 1972, pág. 125.

llas relaciones, no queda prisionera de ellas.[79] La filosofía transforma las relaciones sociales y las condiciones históricas (que interpreta dentro del horizonte de uno de los grupos que las constituyen) en determinaciones permanentes y ontológicas; interroga también las relaciones del hombre con la naturaleza que hay en él y fuera de él. Por eso una filosofía no podría juzgarse como una «ideología» puramente funcional, carente de sentido fuera de las relaciones sociales precisas que la engendraron.

La filosofía de Heidegger se transformó con sus experiencias políticas. Heidegger comenzó apartándose poco antes del triunfo completo de la nueva política en Alemania. Acaso porque «se» apartaron de él, pero por las mismas razones «ideológicas»; en efecto, ciertos publicistas nazis le reprocharon no ser suficientemente *Völkisch* (del pueblo considerado como raza). Heidegger se negó a ir a Berlín. Preferimos permanecer en provincias, dijo, porque, como piensa nuestro viejo amigo el campesino, en Berlín no pasa nada.[80] Según Heidegger, entonces, hay que imitar al campesino y fumar, cuando muere el día, una pipa tras otra. Cuando en las profundas noches de invierno un violento temporal de nieve se abate sobre las chozas y lo envuelve todo, ese es, también para la filosofía, el momento más elevado.

En esa meditación comienza la «vuelta» y la rememoración heideggeriana de la *fysis*: epifanía de lo que se difunde desde sí mismo. El *Dasein* auténtico ya no es el que ejerce violencia y decide, sino el que «propone», el que puede mantenerse en lo «abierto». En lo sucesivo es la Historia del Ser la que decide y la que domina,[81] mientras que los *Führer* no figuran ahora entre esos guardianes del Ser que son los pensadores y los poetas. A partir de esta nueva meditación sobre la *fysis* y el lenguaje pudo Heidegger remontarse a Hölderlin, también él sobreviviente de una revolución, que, en su tiempo, fue auténtica y fundamental en muy diverso sentido.

En *Introducción a la metafísica*, la técnica —aun aquella que constituye la esencia del nacional-socialismo— había sido pensada a partir de la *tejne* griega como un saber activo que dejaba al Ser advenir a la presencia. En los textos posteriores Heidegger distinguirá la técnica moderna de la *tejne* antigua para asociarla con la representación, la subjetividad, el nihi-

79 G. Lukács, *Histoire . . .*, *op. cit.*, pág. 269 y sigs.
80 M. Heidegger, *Warum bleiben wir in der Provinz*, 7 de marzo de 1934, reproducido en *Nachlese . . .*, *op. cit.*, págs. 216-18.
81 M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 81.

lismo y la metafísica: diversos títulos para el destino de Occidente, sobre todo en su modernidad. Esta última, que en *El ser y el tiempo* no ocupaba en realidad un lugar de preponderancia, pasa a ser ahora el centro de los problemas heideggerianos.

La modernidad se asocia, según Heidegger, con la ciencia físico-matemática, y en ella Descartes aparece como el iniciador. *El ser y el tiempo* consideraba a Descartes sobre todo como el filósofo que «extendió» al *Dasein* la ontología tradicional, refirmando al mismo tiempo la oposición entre el sujeto y el objeto; identificó el *Dasein* con la facultad de un intelecto que conoce el ente subsistente según el modelo de la matemática. Después, Descartes pasa a ser para Heidegger, en lo esencial, el filósofo de la subjetividad y de la representación. Inició la modernidad, y esta desplegará su esencia, el nihilismo, a través de Leibniz, Schelling —en quien la libertad se concibe como voluntad— y, sobre todo, de la voluntad de poderío, de Nietzsche, voluntad de la voluntad, según Heidegger, y cumplimiento de la metafísica platónica. En efecto, para descubrir el origen de la representación, Heidegger se remonta hasta Platón, quien en lugar de atender a la *fysis*, como sus predecesores (y ya en camino hacia la ontología), se empeña en el conocimiento de las «ideas». Según la interpretación heideggeriana, «idea» significa aspecto, visibilidad. En lugar de recoger aquello que en lo visible llega a la visibilidad, la filosofía se preocupa, en lo sucesivo, por lo visible considerado independientemente de su fundamento. A pesar del esfuerzo de Aristóteles por repensar la *fysis* en sentido originario desde las «formas», y en la proximidad de lo que crece por sí mismo, la época de la representación ha nacido irremediablemente, y ello es así por más que la «idea» no sea todavía representación.

Esa reducción ya se ha iniciado porque la representación es, para Heidegger, la esencia misma de la matemática. Esta, a su vez, depende de la certidumbre subjetiva y no puede desarrollarse plenamente sin ella. Y la certidumbre subjetiva tiene otro origen histórico, pues resulta de una secularización de la certidumbre cristiana de la salvación.

Podríamos tratar de averiguar la razón por la cual ese encuentro, que según Heidegger permitió nacer a la ciencia moderna y a Descartes iniciar la modernidad, se produjo tan tardíamente. «Que la elaboración filosófica del proyecto matemático fundamental del *Dasein* moderno se haya cumplido de manera determinante en Francia, en Inglaterra y en Ho-

landa, no es un azar [...]», escribe Heidegger,[82] pero eso es todo lo que dice. Sabemos, no obstante el silencio de Heidegger, que esos países crearon el capitalismo moderno. Por otra parte, a raíz del principio del movimiento y de la ley de la inercia, el propio Heidegger se plantea «el problema de si no están subordinados a un principio todavía más universal, a la ley de la conservación de la fuerza, que, por su parte, se define ahora desde el punto de vista del *consumo*, del *gasto* y del *trabajo*. Esos términos designan nuevas representaciones fundamentales que en lo sucesivo se introducen en la consideración de la naturaleza y denotan una sorprendente connotación de lo que pertenece al ámbito de la economía, del "cálculo" y del "rendimiento"».[83] Pero Heidegger deja rápidamente de lado eso «sorprendente», y liquida la cuestión: «Todo ello se cumple en el seno de la actitud fundamental, matemática [es decir, de la representación], y en conformidad con ella».[84] No puede negarse la importancia del cristianismo y de la matemática en el nacimiento del capitalismo, pero tampoco habría que olvidar el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, determinantes en otro sentido; en efecto, la certidumbre de la salvación y la matemática existían antes de ese desarrollo que permitió su transformación y su predominio.

Heidegger procuró integrar este aspecto del problema en su perspectiva. Toda época proviene, dice, de un doble fundamento: 1) la experiencia del trabajo, y 2) el proyecto del Ser, que se relacionan mutuamente entre sí y se encuentran en un proyecto fundamental del *Dasein*. En la Epoca Moderna, ese doble fundamento está constituido, de una parte, por el trabajo como dominio y utilización del ente, y de la otra, por la metafísica, para la cual el ente se edifica sólo en el orden del saber.[85] La subjetividad —la voluntad— es el rasgo fundamental del *Dasein* moderno, común a la experiencia del trabajo y a la metafísica. Así, como bien se advierte, el trabajo no tiene exigencias propias y está determinado sólo por el *Dasein*. Este, es verdad, no decide su destino como en *El ser y el tiempo*. El olvido del Ser que determina al *Dasein* moderno, así como la técnica, provienen, como momentos necesarios, de la historia del Ser, que se anuncia en ese mismo

82 M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, París, Gallimard, 1971, pág. 108.
83 *Ibid.*, pág. 105.
84 *Ibid.*
85 *Ibid.*, pág. 77.

olvido. Sin que se advierta la razón, Heidegger piensa que el predominio de la metafísica toca a su fin. Pero antes es preciso que se consume su reino: la errancia del animal racional, bestia de trabajo en la Tierra asolada.[86] Del capitalismo, que posibilitó ese mundo que es su imagen, nunca se habla, y tampoco de su origen o de la posibilidad de su final: el desarrollo de las fuerzas productivas dentro de las cuales «sujeto» y «objeto», «hombre» y «naturaleza», «espíritu» y «materia» son inseparables.

Al «retomar» el idealismo alemán, Heidegger reencuentra los dualismos cuando tropieza con el problema fundamental: la historia. En *El ser y el tiempo*, la decisión y su contenido permanecían en una relación de exterioridad. En principio, el *Dasein* no puede saber si su destino devendrá el destino de un pueblo que tiene a su vez sus propias exigencias no tematizadas. Por eso podríamos rastrear, en Heidegger, el mismo conflicto entre destino e historia que aparecía en *Metafísica de la tragedia*, de Lukács; y se diría entonces que *El ser y el tiempo* realizó el sistema que Lukács anunció solamente como ensayista,[87] si no fuera porque, pese a todo, hay en Heidegger una tentativa de salir de la tragedia con la relación entre el Ser y el Tiempo. La reflexión heideggeriana acerca del tiempo, que interroga la relación entre *Seinkönnen* (poder-ser = esencia) y *Gewesenheit* (ser-que-ha-sido), y acerca del «retomar», se acerca a las sugerencias hegelianas a propósito de la esencia (*Wesen*) y del haber-sido (*Gewesen*). Heidegger, que pretendió hallar el Ser a partir de la temporalización del *Dasein* y de su finitud, nunca pudo avanzar en la redacción de la segunda parte de *El ser y el tiempo*, así como después Sartre habría de fracasar en su tentativa de llegar a la historia desde el individuo. Sin duda, pese a su perspectiva subjetiva, *El ser y el tiempo* se diferencia del pensamiento de Sartre en la medida en que Heidegger, desde el comienzo, pregunta por el ser; esto le permitirá sostener luego que el cambio de perspectiva sobrevenido en su pensamiento no ha sido más que un simple desplazamiento. No obstante, existe un dualismo dentro de *El ser y el tiempo*, así como entre este libro y el pensamiento posterior de Heidegger, y en este último. Ahora, la Historia del Ser parece proseguir su camino con independencia del *Dasein*, cuya función se reduce a la de un ejecutante. A lo

86 M. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», en *Essais et conférences*, París, Gallimard.
87 G. Lukács, *Die Seele ...*, *op. cit.*, pág. 29.

sumo, el *Dasein* puede «proponer». Pero, ¿de dónde proviene, no lo posible en general sino tal o cual posible? ¿Y por qué el Ser prefiere uno a otro? ¿Por qué nos encontramos en una época en que son posibles la rememoración y la vuelta? He ahí preguntas que forman parte del misterio del Ser. Mientras que, al comienzo, el *Dasein* podía decidirse con resolución y pretenderse responsable, ahora toda decisión depende de la Historia del Ser; de tal modo, ciertas decisiones graves pueden imputarse a la Historia del Ser y al destino de Occidente. Insistiendo, cada vez, en uno u otro de los aspectos de la relación entre el «hombre» y la «historia», Heidegger no logró cancelar su dualidad, que, dentro de su perspectiva, así como también en el idealismo alemán, sigue siendo operante.

Por otra parte, según Heidegger, semejante pregunta acerca de la relación entre el «hombre» y la «historia» participa de la metafísica. Relaciona la historia con el hombre, es decir, con la voluntad, y del hombre así concebido hace un fin absoluto. En este sentido el «marxismo» sería, según Heidegger, una de las formas acabadas del nihilismo occidental, y procuraría hacer del hombre el amo del ente. Parece que Heidegger identifica la crítica de Marx al capitalismo —modo de producción fundado en el sojuzgamiento de la naturaleza y del hombre, y momento necesario de la historia— con aquellas perspectivas del pensamiento de Marx que posibilitaron esa crítica. Con ese mismo procedimiento se tachó a Heidegger de nihilista, porque había intentado «pensar» la nada. Es verdad que el «marxismo», en sus formas positivistas, sobre todo a través de Engels y de Lenin, se transformó en «superestructura ideológica» de revoluciones de carácter socialista ocurridas en países donde el capitalismo estaba poco desarrollado (y que por eso debieron, según el dicho de Marx, recaer en la antigua miseria,[88] es decir, emprender la acumulación en escala ampliada y el desarrollo de la técnica). Pero ese es un problema histórico y debería plantearse también el problema de la función que el pensamiento de Marx cumple dentro de la historia. Y semejante transformación no autoriza a identificar el pensamiento de Marx con esa ideología puramente instrumental, así como no pueden reducirse las perspectivas del marxismo, como pretende hacerlo Heidegger, al triunfo de las «necesidades humanas» y de su «satisfacción». Escribe Heidegger, en efecto, en *Carta sobre el humanismo*:

88 K. Marx, *L'idéologie ...*, *op. cit.*, págs. 63-64.

«Marx exige que se conozca y reconozca al "hombre humano". Encuentra ese hombre en la "sociedad". El hombre "social" es, para él, el hombre "natural". En la "sociedad", la "naturaleza" del hombre, es decir, el conjunto de sus "necesidades naturales" (alimento, vestido, reproducción, necesidades económicas), es asegurada regularmente».[89] Por la terminología que emplea, Heidegger alude a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. El vocabulario naturalista y hegeliano de esos textos debe interpretarse con el mismo cuidado que Heidegger pone en dilucidar la *fysis* a partir de las concepciones predominantes acerca de la naturaleza. No podemos emprender aquí semejante trabajo. Puede demostrarse, no obstante, que Heidegger vuelve por completo triviales, en su interpretación, las ideas de Marx. Lo que este denomina el «enigma resuelto de la historia», es decir, la «*apropiación* real de la esencia *humana* por el hombre y para el hombre; por lo tanto, regreso total del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano»,[90] no significa la realización de una naturaleza humana dada que tendrá necesidad de la sociedad para satisfacer sus necesidades naturales.

De acuerdo con esos textos, la sociedad produce al hombre como «hombre», y es producida por él.[91] Es en este sentido que la «naturaleza» del hombre, es decir, su «esencia», consiste en su socialidad. Esta esencia proviene de la historia humana que llega a ser plenamente tal en el estado de la sociedad (futura). Pero así como el individuo no está en el origen de la sociedad, tampoco la sociedad y la historia humana se sitúan en su propio origen. Esta historia tiene a su vez su génesis en una historia de la naturaleza, y es inseparable de ella; solo el estado de sociedad permitirá interrogar esa historia: «Las ciencias de la naturaleza incluirán después a la ciencia del hombre, así como esta incluirá a aquellas: habrá una *sola ciencia*»,[92] la ciencia de la historia, porque el estado de sociedad es «la consumación de la unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza».[93] Esta naturaleza no es simplemente aquella en que se encuentra ya el animal: es un vínculo de la naturaleza con-

89 M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, París, Aubier, 1964, pág. 45.
90 K. Marx, *Manuscrits de 1844. Economie politique et philosophie*, París, Editions Sociales, 1962, pág. 87.
91 *Ibid.*, pág. 89.
92 *Ibid.*, pág. 96.
93 *Ibid.*, pág. 89.

sigo misma o del hombre consigo mismo, un vínculo del hombre y de la naturaleza. En cambio, el animal no tiene vínculo alguno,[94] no conoce ninguna relación, no habla ni es el ser consciente (*das bewusste Sein*).[95]

Si, para Marx, el hombre es el ser consciente (irreductible a una conciencia representativa), ello se debe a que, en su ser, está constituido por un vínculo. Para vivir, el hombre debió comenzar a devenir humano, aunque todavía no lo era; debió trabajar. El hombre no es ser consciente por el solo hecho de que, buscando lo útil, se represente un fin. Su trabajo es humano, es decir, social; en él, la relación con la naturaleza es, al mismo tiempo, una relación con otros hombres: modo de producción y relaciones de producción constituyen una unidad y posibilitan la historia humana. Esta unidad implica a la vez modo de trabajo y proyecto del ser, para expresarnos como Heidegger; su desarrollo permite comprender las transformaciones que sobrevienen en el trabajo y en el proyecto del ser. Por su naturaleza el hombre es un ser social, es decir, que trabaja con otros y por eso tiene el don de la palabra. Y por eso mismo está abierto para los géneros y las esencias, y abierto para su esencia, que no le es dada de una vez para siempre. Pero esa condición solo podrá alcanzar la transparencia en el estado de sociedad, cuando el hombre se libere de la penuria. En el estado de alienación, por el contrario, la esencia humana y la actividad humana «solo aparecen al hombre como un *medio* de satisfacer una necesidad, la necesidad de conservar la existencia física»,[96] mientras que el hombre «sólo produce verdaderamente cuando está liberado de ella».[97]

Siguiendo a Heidegger se suelen asociar los conceptos de producción, de representación, de subjetividad y de necesidad; y a partir de la necesidad y de la representación se han interpretado los *Manuscritos económico-filosóficos*. Pero en Marx el concepto de trabajo no puede reducirse a la necesidad ni a la representación. Heidegger distingue, al comienzo de *Carta sobre el humanismo*, el obrar y el consumar. El obrar es asunto de quien produce representándose un efecto útil; pero el consumar —que tiene en su fundamento el deseo— está reservado a los pensadores y a los poetas. Consumar es desplegar una cosa en la plenitud de su esencia; por lo tanto, solo puede consumarse lo que es. El «trabajo social» de que

94 K. Marx, *L'idéologie . . . , op. cit.*, pág. 59.
95 *Ibid.*, pág. 50.
96 K. Marx, *Manuscrits de 1844, op. cit.*, pág. 62.
97 *Ibid.*, pág. 64.

habla Marx está en su esencia más cercano al consumar, entendido en ese sentido, que al obrar. Escribe: «El animal modela sólo en la medida y según las necesidades de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe aplicar dondequiera al objeto la medida inherente; por eso el hombre modela también según las leyes de la belleza».[98] Ni por asomo se habla aquí de poderío o de utilidad. En cuanto a la separación entre el hombre y el objeto (que podría interpretarse en el sentido de una oposición rígida), no existe en el plano de la belleza, y todavía menos en el de la belleza inherente, que se sitúa más allá de los dualismos. No obstante, Marx no se propone hacer esteticismo ni olvidar los dualismos existentes y su génesis: «El subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad solo pierden su oposición y, por lo tanto, su existencia como contrarios de esa índole, en el estado de sociedad».[99]

Es en este contexto —el de la esencia del trabajo y el de la belleza— donde debe comprenderse la «objetivación» de que habla Marx en los *Manuscritos.* La distinción que establece entre objetivación y alienación [100] apunta a pensar la relación entre el «hombre» y el «objeto» fuera de la relación de alienación que existía en la filosofía alemana desde Fichte hasta Feuerbach. Para Marx ya no se trata de la «alienación de la conciencia de sí, que pone la cosidad», ni de la vuelta de esa conciencia a sí misma por la supresión de la cosidad, es decir, de su ser ajeno, exterior, alienado. Si el «hombre» se realiza en el «objeto», realiza igualmente al objeto: he ahí un encuentro y no una simple posición o alienación. Conciencia de sí, cosa y alienación constituyen, por lo tanto, un todo que es preciso reconocer antes de proponerse interpretar la objetivación como la posición de una cosa por la conciencia. No obstante, si no toda objetivación es alienación, tampoco toda alienación es posición de una cosa. En los *Manuscritos,* la alienación tiene un segundo sentido jurídico y político que proviene de Rousseau y del pensamiento político y económico. La relación del esclavo con el amo y la del siervo con el señor feudal son relaciones de alienación en este segundo sentido, sin que esas relaciones de dominación directa se ejerzan a través de un mundo de «cosas» y de

98 *Ibid.*
99 *Ibid.*, pág. 94.
100 *Ibid.*, págs. 133-35.

«leyes». Esta forma de alienación, constituida por relaciones de dominación y de dependencia, es para Marx la raíz de todas las otras formas de alienación.[101] En el modo de producción capitalista, en que las relaciones de producción (siguiendo el proceso de que ya hablamos a raíz de Lukács) adquieren la forma de un mundo de cosas gobernado por leyes objetivas, la alienación en el segundo sentido y la alienación en el primer sentido —que, por su parte, se desarrolla esencialmente con ese modo de producción— se identifican. Además, esa alienación se apodera del ser social en todos los niveles: en el estadio de la economía, para hablar con el lenguaje de los *Manuscritos*, la objetivación es la *pérdida* del «hombre», del «trabajo» y del «objeto» que han sido separados; ella implica su alienación.[102]
Lukács ignoraba la existencia de los *Manuscritos*, que se publicaron después. No obstante, en *Historia y conciencia de clase* intentó pensar las connotaciones filosóficas de *El capital*, y desarrolló el concepto de cosificación, equivalente al de objetivación-alienación, para revelar en su fundamento el modo de producción capitalista a través del problema de la cosa. Demostró que, mediante la cosificación, es una relación social de explotación la que reduce todo trabajo al «trabajo abstracto» productor de la cosa-mercancía, útil e intercambiable al mismo tiempo. Fue en ese nuevo modo de producción donde Lukács creyó descubrir el origen y los problemas de la filosofía moderna, que solo podrán superarse junto con las contradicciones sociales, es decir, mediante la praxis del sujeto-objeto idéntico. También para Heidegger la cuestión de la cosa es *la* cuestión de la Edad Moderna, determinante para el *Dasein* occidental actual. A su juicio, su elucidación exigirá por lo menos un siglo, y agrega: «esa cuestión solo se decidirá en el debate».[103]
En el contexto de ese debate hemos destacado la continuidad de la controversia con el marxismo en los diferentes períodos de la obra heideggeriana. En los textos que se leen a continuación, Lucien Goldmann procuró demostrar que el principal interlocutor de Heidegger era Lukács, aun si nunca pronunció su nombre. Y respecto del problema de la cosa, Goldmann quería refirmar las posiciones lukacsianas, indicando, al mismo tiempo, que hoy ellas son problemáticas.

101 *Ibid.*, pág. 66.
102 *Ibid.*, pág. 57.
103 M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, *op. cit.*, pág. 60.

Primera parte. Introducción a *Lukács y Heidegger* (escrita en agosto de 1970)

Lukács y Heidegger



El lector tiene, por cierto, motivos para sorprenderse ante la propuesta de comparar dos filósofos, hoy célebres, que suelen atribuirse a círculos diferentes. Lukács abrazó en 1917 el comunismo y, después de terminada la Primera Guerra Mundial, fue desconocido por la filosofía universitaria burguesa, que solo hacia 1950, aproximadamente, volvió a interesarse por él como filósofo marxista. Parece situarse, entonces, en un contexto intelectual ajeno al de Heidegger, figura representativa del existencialismo. A juicio del estudiante medio que ha pasado por la Universidad, un libro sobre Heidegger y Lukács puede, a lo sumo, oponer dos filósofos autónomos y antagónicos.

En esta obra me propongo demostrar que esa es, por el contrario, una ilusión engendrada por una perspectiva «ahistórica» que proyecta hacia el pasado la situación actual, por su parte difícilmente comprensible si no se la concibe en una perspectiva genética. Por eso intentaré invertir el procedimiento habitual, remontándome a la situación de la filosofía europea —y en particular, alemana— de comienzos del siglo, para mostrar cómo se ha ido creando poco a poco la situación actual, a partir de una problemática nueva encarnada primero por Lukács y, después, por Heidegger. Añado que esa perspectiva permitirá también discernir en las dos filosofías una serie de elementos comunes, poco visibles a primera vista, pero que constituyen el fundamento compartido sobre cuya base se elaboran los innegables antagonismos que hay entre ellas.

En efecto, a comienzos del siglo se produjo en las universidades alemanas de Heidelberg y Friburgo, dentro de lo que suele llamarse la escuela filosófica de Alemania sudoccidental, una mutación que daría origen a las principales corrientes filosóficas europeas de la primera mitad del siglo xx. Esa mutación se cumplió en dos orientaciones. Por una parte, el nacimiento de la fenomenología, de la que se engendró el existencialismo; por la otra, y a través de la fenomenología

y el existencialismo, el nacimiento, con Lukács y la escuela lukacsiana, del marxismo dialéctico.

La dificultad que presenta el estudio de esa perspectiva, y su carácter en apariencia insólito y paradójico, se explican por el hecho de que Lukács abandonó su medio originario (adhirió en 1917 al marxismo, y luego, en Hungría, fue comisario del pueblo en el gobierno de Bela Kun) y se inscribió en una corriente que para el sociólogo o el historiador de la filosofía no parece tener punto alguno en común con la filosofía universitaria, sino que más bien se insertaría en una tradición y una dinámica radicalmente opuestas. Después de 1917, en efecto, es sobre todo con relación a Lenin, a Rosa Luxemburgo y en parte a Kautsky y el austromarxismo que suele considerarse la obra de Lukács como un viraje importante en la historia del pensamiento marxista.

En realidad, y pese a las apariencias, la filosofía marxista y la filosofía universitaria, expresiones —ambas— de diferentes sectores de la misma sociedad global, nunca estuvieron radicalmente separadas. Siempre hubo comunicación entre ellas, pese a los prejuicios recíprocos y su declarada hostilidad. Marx y Engels, por su parte, se habían desarrollado dentro del neohegelianismo de izquierda, ligado con la crisis revolucionaria de 1830-1848; y si es cierto que prosiguieron su obra después que el neohegelianismo progresista hubo fracasado tras la derrota de la revolución, sus discípulos (Kautsky, Plejanov, Bernstein y aun Lenin) transformaron su pensamiento desde fines del siglo XIX, orientándolo hacia un positivismo muy próximo, en ciertos aspectos, al positivismo y a la filosofía crítica de origen universitario.

La evolución que va desde Marx hasta Bernstein, Kautsky y Plejanov, es bastante homóloga a la que llevó la filosofía universitaria alemana desde Hegel y los neohegelianos, pasando por Schopenhauer y Haym, hasta el neokantismo y el positivismo universitario. Por razones políticas, los marxistas no pudieron entrar en la universidad antes de 1918; pero el ingreso de los primeros marxistas en las universidades de lengua alemana no produjo conmoción alguna: se limitaron a crear unas pocas cátedras, apenas diferentes de las que existían.

Ahora bien, la ruptura sobrevenida a comienzos del siglo lo fue respecto de ese positivismo a la vez universitario y marxista. Comprendemos ahora la razón por la cual la figura representativa de ella, Lukács, pudo provocarla tanto en el plano de la enseñanza universitaria cuanto, después, en el del pensamiento marxista. Por eso, si es que queremos reconstruir

desde su origen lo sucedido, debemos olvidar, al menos provisionalmente, la evolución posterior de Lukács y situarlo dentro de la pléyade de las grandes figuras universitarias que vivieron a comienzos del siglo en Heidelberg y en Friburgo.
En la segunda mitad del siglo XIX, y casi hasta 1910, la filosofía alemana estuvo dominada por las escuelas neokantianas. Las dos más importantes fueron la de Marburgo, orientada hacia la lógica y la teoría de las ciencias, y la de Heidelberg, interesada sobre todo en las ciencias históricas. Poseían sendas revistas, que desempeñaban un importante papel en la vida filosófica alemana: *Kant-Studien* en Marburgo y *Logos* en Heidelberg (equivalentes, en Francia, a *Revue de Métaphysique et de Morale* y a *Revue Phylosophique*). Cada una de esas escuelas tuvo, sucesivamente, tres «jefes», que fueron, en Marburgo, H. Cohen, F. Natorp y E. Cassirer, y en Heidelberg, W. Windelbandt, H. Rickert y E. Lask.
Hacia comienzos del siglo, la orientación histórica de la escuela de Heidelberg induce a los filósofos de esa universidad a relacionarse con psicólogos y sociólogos que vivían en la misma ciudad, los más importantes de los cuales eran Max Weber y Werner Sombart. Por la misma época nace, en la vecina universidad de Friburgo, una nueva escuela filosófica, cuya importancia, poco visible al comienzo, se advertirá después: la fenomenología, creada por Edmund Husserl, cuyo órgano fue *Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung*. Entre los jóvenes que se nuclearon alrededor de esos ambientes intelectuales, estrechos colaboradores de Lask e influidos por Husserl, cinco adquirirán después particular importancia: Jaspers, Lukács, Broder, Christiansen y, aunque más marginal, Ernst Bloch.
No es tarea simple definir el vuelco filosófico que ha de producirse en los primeros años del siglo en lo que llamaremos, para simplificar, no la «escuela» (como suele decirse) sino el «ambiente» filosófico de Alemania sudoccidental, y que tendrá influencia decisiva sobre el pensamiento filosófico europeo del siglo XX. Ello se debe, sobre todo, a que no consistió en una evolución lineal sino en la convergencia de una serie de desarrollos que se orientaban en el mismo sentido, que se unieron, se entrecruzaron y separaron, para concluir finalmente en dos grandes escuelas filosóficas: el existencialismo y el materialismo dialéctico. Cuando escribo esto, tengo conciencia de que he simplificado los hechos casi hasta la deformación. Bien se comprende que ni el existencialismo ni el materialismo dialéctico nacieron entre 1900 y 1930 en Hei-

delberg o en Friburgo; los orígenes del existencialismo se remontan por lo menos hasta Kierkegaard, y en cuanto al pensamiento dialéctico, nadie ignora que Hegel fue el primero en elaborarlo sistemáticamente, y que Marx y Engels le dieron forma materialista. No obstante, entre Kierkegaard, Hegel y Marx, por una parte, y las dos obras de Lukács, una existencialista (*El alma y las formas*) y la otra marxista (*Historia y conciencia de clase*), publicadas en 1911 y 1923, respectivamente, se extiende un largo período en que la filosofía de Europa occidental estuvo dominada por el pensamiento positivista; por eso debe considerarse como un verdadero renacimiento la aparición de esas dos obras de Lukács. En ese sentido, y con la mencionada reserva, no es falso decir que entre 1910 y 1925 ocurrió en el mundo filosófico de Alemania sudoccidental un vuelco que llevó a la creación del existencialismo y del materialismo dialéctico contemporáneos.
Debemos precisar, además, que si bien Lukács inició ambas tendencias, su redescubrimiento del materialismo dialéctico se produjo después que abandonó Heidelberg para integrar el gobierno de Bela Kun en Hungría. Pero no puede negarse que la aparición de *Historia y conciencia de clase*, ese acontecimiento decisivo dentro de la evolución del pensamiento marxista, difícilmente se comprendería fuera de la problemática filosófica desarrollada por Lukács en sus escritos de 1911 a 1923.
En una descripción harto esquemática de las redes intelectuales que nos proponemos esclarecer cabe señalar, en primer lugar, el camino seguido por Lukács, quien creó la filosofía existencialista integrando ciertos elementos ideológicos tomados de Dilthey, Simmel, Lask y Kierkegaard, para orientarse, después, hacia el hegelianismo de *Teoría de la novela* y el marxismo de *Historia y conciencia de clase*. Un segundo aspecto es el dilucidado por R. Miguelez, quien puso de manifiesto el modo en que Lukács integra en *Historia y conciencia de clase* importantes elementos del pensamiento de Husserl. Por último, una tercera línea parte de la citada obra de Lukács y de *El alma y las formas*, para culminar en *El ser y el tiempo*, de Heidegger, en una síntesis mucho más kierkegaardiana. Y debe agregarse que alrededor de ese núcleo central, y desde él, se producirá el florecimiento fenomenológico, existencialista, que tanto lugar habrá de ocupar en el pensamiento europeo, así como el utopismo socializante de E. Bloch. De esa red en extremo compleja nos proponemos estudiar en esta obra solo un sector, parcial, aunque muy im-

portante: la relación entre el pensamiento de Lukács y la célebre obra de Heidegger *El ser y el tiempo.*

Dijimos que la fenomenología y el existencialismo significaron una ruptura radical con el pensamiento anterior. ¿Cuáles fueron los elementos fundamentales de esa ruptura? Uno de ellos, sobre todo, tiene a mi juicio particular importancia: la filosofía tradicional de la burguesía progresista y revolucionaria, así como de la burguesía en el poder, había separado radicalmente el *sujeto* del pensamiento y de la acción del *objeto* al que ambos se refieren. De un lado se situaban los hombres que conocen y actúan —científicos, ingenieros, jefes políticos—, y del otro, enfrentado a ellos, el mundo natural y social que debían comprender y transformar. Y a partir de ese dualismo se engendró toda una serie de alternativas: determinismo y libertad, humanismo y poder, moral y conocimiento, sincronía y diacronía, etc., que no puedo considerar aquí. Ahora bien, ese dualismo entre sujeto y objeto es difícilmente sostenible. Si el conocimiento y la acción del sujeto están sometidos a la acción causal del mundo en que se despliegan, resulta punto menos que imposible defender su carácter racional, significativo, orientado hacia un fin; pero si, a la inversa, se atribuye a la conciencia y a la acción del sujeto el carácter de comienzo absoluto y libre, parece insostenible la tesis de que ese universo, en que inevitablemente injiere la acción de aquel, posee un carácter determinista, mecánico y desprovisto de significación propia. He ahí una dificultad que encontramos en todos los filósofos individualistas, desde Descartes y los grandes cartesianos —Leibniz, Malebranche, Spinoza— hasta Diderot y los enciclopedistas. Kant creyó resolverla separando radicalmente el mundo inteligible del mundo de la experiencia, lo que le valió una crítica sarcástica de Marx en la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach.* Con esa misma dificultad tropiezan aún pensadores como Lévi-Strauss y Marcuse. Diremos que ella solo pudo resolverse en el pensamiento dialéctico de Hegel y de Marx. Ahora bien, esa solución había sido olvidada por la filosofía universitaria durante toda la segunda mitad del siglo XIX; después, Husserl, Lukács y Heidegger la retomarán: el hombre no está *frente* a ese mundo que procura comprender y sobre el que actúa, sino *dentro* de él, como parte de él. Por consiguiente, no existe una ruptura radical entre el sentido que el hombre busca encontrar o introducir en el universo y el que procura encontrar o introducir en su pro-

pia existencia. Ese sentido, común a la vida humana, individual o colectiva, a la humanidad como tal y, en última instancia, también al universo, se llama *historia*.
Desde esta base común pueden distinguirse dos diferencias fundamentales entre las tesis de Lukács y las de Husserl; atañen a lo que puede llamarse el idealismo trascendental. Para Husserl sigue habiendo un comienzo absoluto, que presenta carácter idealista: si el sujeto no existe *sino* con relación al mundo, si su conciencia es siempre «conciencia de», Husserl le acuerda, no obstante, una función constitutiva (vale decir, le otorga la primacía) con relación al mundo; ahora bien, como esa constitución de ningún modo puede atribuirse al sujeto empírico, a ti o a mí, Husserl se vio obligado a conservar el sujeto trascendental de los neokantianos. Es claro que ese monstruo filosófico nunca podría poseer un carácter colectivo. Así comprendemos la razón por la cual los principales de los neokantianos, en particular Natorp, creyeron al comienzo que no había diferencia alguna entre el pensamiento de Husserl y su propia filosofía. Pero la diferencia era muy grande: el sujeto trascendental de los neokantianos constituía tres universos conceptuales rigurosamente separados y complementarios, mientras que el sujeto trascendental de Husserl constituía el mundo en su conjunto y, en el interior de este, diversos ámbitos a los que correspondían ontologías regionales, en especial el *Lebenswelt*, el mundo de la vida cotidiana inmediata. Pero con esa reserva era innegable que el idealismo husserliano conservaba el sujeto trascendental de Kant y de los neokantianos, único que ofrecía la posibilidad de conciliar la primacía ontológica del sujeto con la definición del hombre como «ser en el mundo». Hegel y Marx, antes, habían renunciado a ese sujeto trascendental, y lo mismo harían después los grandes pensadores existencialistas, el joven Lukács (y por cierto que el Lukács posterior, marxista), Heidegger, Jaspers y Sartre.
He ahí, entonces, la primera afinidad fundamental entre Lukács y Heidegger: ambos retoman la tradición hegeliana, rechazan el sujeto trascendental, conciben al hombre como inseparable del mundo de que forma parte y definen su lugar en el universo como historicidad. Precisemos aún que si *El ser y el tiempo* se compone de dos partes, complementarias pero distintas, a saber, el problema del ser y el análisis fundamental de la existencia, casi todas las ideas que Heidegger comparte con Lukács se encuentran, en este, en dos obras diferentes: la teoría del límite y de la autenticidad co-

mo ligada con este límite, en *El alma y las formas*; el análisis de la totalidad (la cuestión del ser, en Heidegger), la unidad de teoría y práctica, el carácter práctico de la primera y teórico de la segunda y, por último, el problema de la significación, en *Historia y conciencia de clase*.

Ahora debemos destacar las diferencias que, partiendo de ese fundamento común, oponen entre sí ambos pensadores. Donde Lukács ve una opción inevitable entre la filosofía trágica del todo o nada y la filosofía marxista de la historia, Heidegger propone una síntesis dentro de una filosofía romántica de la historia. Esa primera diferencia deriva, sobre todo, del siguiente hecho: para Heidegger, el sujeto histórico es individual; en cambio, Lukács, retomando en esta la genuina tradición de Hegel y de Marx, concibe la historia como la acción del sujeto transindividual y, en particular, de las clases sociales. De esta diferencia surgen otras dos, no menos importantes.

En primer lugar, para Lukács, la historia es el resultado de la acción de todos los hombres, y se hace siguiendo un «vector» global; por eso pueden aplicársele las categorías de progreso y reacción, aumento o disminución del conocimiento y de la libertad. Para Heidegger, el concepto de progreso carece de significado, puesto que la historia tiene solo dos dimensiones, la de la autenticidad y la de la inautenticidad. En efecto, el «existenciario» (equivalente a la «categoría», en Lukács) que la rige es el de la re-toma (el de la autenticidad en los individuos de élite que hacen la historia) y el de la catástrofe (no explicitada en Heidegger, pero implícita, puesto que es la expresión empírica del olvido de lo auténtico y la caída en lo inauténtico), catástrofe inevitable ya que debe sobrevenir, en el mejor de los casos, con la muerte de los individuos de la élite (filósofos, poetas o jefes de Estado).

La segunda diferencia derivada surge también de la distinción entre sujeto individual y sujeto colectivo. En ambos pensadores, la acción histórica es inasequible al conocimiento positivista; sólo el conocimiento filosófico (la ontología, en el Heidegger de *El ser y el tiempo*) puede abordarla. Ahora bien, como para Lukács todo lo que los hombres hacen posee carácter histórico, queda excluida cualquier diferencia entre las ciencias humanas y la filosofía, que son, ambas, el conocimiento del sujeto histórico. En cambio, para Heidegger la acción histórica es el privilegio de los individuos de élite, con exclusión de las masas; puede existir entonces una sociología positiva y no filosófica de estas últimas,

pero solo respecto de los sujetos históricos —hombres de Estado, poetas y filósofos— cabe una comprensión ontológica. En otros términos, para Lukács, como para Heidegger, el conocimiento de la historia y de la acción histórica no podría ser sino filosófico (o, lo que es lo mismo, ontológico), quedando el conocimiento positivista reservado a todo lo que se presenta en el mundo aparte de esa acción. Pero, para Heidegger, solo unos pocos individuos de élite son creadores de la historia, y por eso sólo el comportamiento de estos escapa de la ciencia positivista, que puede abarcar tanto el dominio de las ciencias naturales cuanto la sociología o la psicología de las masas que viven en el modo inauténtico. En Lukács, por el contrario, la historia es el resultado de la acción de todos los hombres, como dijimos, y entonces la frontera entre las ciencias positivistas y las ciencias filosóficas no pasa entre la comprensión de los creadores y el conocimiento del resto del universo natural y social, sino entre las ciencias físicoquímicas y las ciencias humanas, que, nótese bien, no pueden ser científicas sin ser filosóficas. Agreguemos que, en Heidegger, la acción histórica de las élites no puede ser sino una re-toma esporádica de la vuelta a la autenticidad desde la inautenticidad del «se», re-toma que es necesariamente limitada aun por el mero hecho de que lo es la vida de los individuos creadores, y que ha de terminar, por fuerza, en el olvido y la recaída en el «se» hasta la re-toma siguiente. Para Lukács, por el contrario, la historia es la acción de todos los hombres, que, a través de las contradicciones, los intereses particulares, el egoísmo de los grupos sociales y en especial de las clases sociales, se orienta hacia el acrecimiento del saber y de la libertad con relación a los cuales admite ser juzgada como progreso o regresión.

Antes de abordar el análisis del pensamiento de los dos filósofos, debemos decir algo acerca del problema del lenguaje. Si durante más de cincuenta años los historiadores de la filosofía no repararon en el parentesco entre el pensamiento de Lukács y el de Heidegger, ello se debe, entre otras cosas, a que los separa una diferencia radical en cuanto a terminología y a que dicen lo mismo —o, al menos, expresan conceptos muy afines— de manera por completo diversa. Esa diferencia no es, por cierto, accidental; deriva, por lo menos en parte, del hecho de que Heidegger, para quien la ontología está radicalmente separada de las ciencias positivas de las que solo constituye el fundamento, quiere construir un

sistema riguroso y coherente y dar un sentido de todo punto unívoco a los términos que va creando en su desarrollo. Para Lukács, en cambio, las ciencias sociales y la filosofía son inseparables, y por eso debe tener en cuenta una triple dimensión: la exigencia de coherencia del sistema, la descripción de los hechos empíricos y la conservación de la terminología científica existente toda vez que no haya la necesidad imperiosa de modificarla. Además, Heidegger escribe para un público universitario habituado no solo a aceptar, sino a admirar, las creaciones lingüísticas rigurosas, mientras que Lukács se dirige a un público marxista, a los militantes de los sindicatos y de los partidos obreros, a quienes debe transmitir una serie de ideas difíciles, poco familiares para ellos. En tal situación, es natural que se preocupe sobre todo por hacerse entender conservando, en la medida de lo posible, la terminología marxista habitual.

La consecuencia de ello es que, para expresar ideas afines y a veces casi idénticas, Lukács habla de «totalidad», donde Heidegger emplea la palabra «ser»; de «hombre», donde Heidegger crea el término *Dasein* (existencia); de «praxis», donde Heidegger dice «*Zuhandenheit* (aproximadamente: «manipulabilidad»). De ahí también que Lukács emplee perífrasis poco originales para indicar la percepción pasiva de la realidad, ya en la percepción cotidiana, ya en la pretensión de ofrecer una teorización puramente objetiva de aquella, mientras que Heidegger la designa como *Vorhandenheit*, como lo que está enfrente, lejos de la mano, y se presenta entonces como independiente de toda praxis. Bien se advierte que el empleo de los dos términos, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, es en extremo sugerente para indicar el elemento común de su posición y oposición, y constituye una creación verbal evocadora. Esta, no obstante, es inutilizable en una obra marxista, porque si el término *Vorhanden* es de uso corriente en alemán, comprensible para todos, el vocablo *Zuhanden*, por el contrario, es una creación artificial (en la acepción que le da Heidegger) que ningún marxista serio podría emplear en reemplazo de «praxis», término universalmente admitido y que cumple perfectamente su función. Tampoco es concebible un libro marxista en que «hombre» y «sujeto» se reemplazaran por «*Dasein*», existencia.

Hemos de agregar que esa diferencia terminológica, que puede superarse traduciendo los desarrollos de cada pensador en la terminología del otro, a veces engendra análisis teóricos que, para decir lo menos, corren el riesgo de crear con-

fusión. Es el caso del problema primordial de las relaciones entre el sujeto y el objeto.

He dicho que tanto el pensamiento dialéctico de Hegel y Marx cuanto, después, el vuelco filosófico concretado en el ambiente intelectual de Alemania sudoccidental entre 1920 y 1930 nacieron en buena parte de la exigencia de superar la oposición entre el sujeto y el objeto de la acción, que había sido el fundamento de la filosofía occidental después del desarrollo del racionalismo y el empirismo, es decir (y según el momento en que se sitúen los cortes), desde la Antigüedad griega, con posterioridad a Platón y Aristóteles, o bien desde Santo Tomás; en todo caso, desde Descartes. Para refirmar el carácter teóricamente inaceptable de esa oposición, Hegel, Marx y Lukács adoptaron la fórmula, que juzgo bien explícita, de la «identidad del sujeto y del objeto». Es verdad que, para criticar esa oposición, la fórmula sigue empleando esos dos términos, distintos y opuestos en su acepción corriente. Cuando reemplaza «totalidad» por «*Sein*» (ser) y «sujeto» por «*Dasein*» (existencia), Heidegger crea una terminología que sin duda tiene la ventaja de expresar en la estructura misma de la fórmula, a la vez, la identidad y la diferencia relativa de esos dos conceptos. Podrá, entonces, criticar —pero con justicia sólo aparente— toda filosofía que siga empleando los términos «sujeto» y «objeto», y decir que no ha superado los límites de la ontología tradicional con relación a la cual su propio pensamiento constituiría una ruptura radical. En verdad, no hay gran diferencia entre la afirmación de que la «existencia» plantea la cuestión del sentido del «ser», y que, para plantearla, debe preguntarse también por su propio «ser» (por el «ser» de la «existencia»), y la afirmación según la cual el sujeto plantea la cuestión del sentido de la historia, y que esta cuestión supone la de su existencia como ser histórico y parte de esa realidad histórica que constituye el objeto de la cuestión. Y debemos agregar que, si el problema del sentido del «ser» o del sentido de la historia suponen el problema del sentido de la vida y de la acción humanas, lo recíproco también es cierto; no hay prioridad absoluta del sujeto, de la «existencia», con relación al objeto, a la totalidad, al «ser», ni a la inversa.

Aclaremos todavía, de pasada, dos conceptos centrales de las dos filosofías: el de *cosificación* y el de *conciencia falsa,* en la terminología de Lukács, y el de *Vorhandenheit* y el del «*se*» y la *inautenticidad,* en la de Heidegger.

Partiendo del célebre análisis del fetichismo de la mercancía

desarrollado por Marx en el primer capítulo de *El capital*, Lukács había reemplazado la expresión de Marx por el término «cosificación» y desarrollado una teoría general de la conciencia falsa a la que había consagrado la mitad de su obra y en la que mostraba que esa cosificación, ligada con la producción para el mercado, engendraba finalmente las diversas formas de la conciencia falsa y la percepción del mundo exterior como puro objeto, solo susceptible de ser conocido y modificado; es lo que Heidegger llamó después *Vorhandenheit*, y que se encuentra en la base de toda interpretación objetivista y, en especial, de toda metafísica en cuanto *teoría* del ser.

Desde luego, Heidegger, que no se interesa por los aspectos diferenciales —por la localización histórica y social— de las variaciones de la conciencia, y no conoce más que oposiciones radicales (auténtico-inauténtico, ciencia-ontología, *Vorhandenheit-Zuhandenheit*, etc.), solo nos dice que la conciencia espontánea tiende a comprender la «existencia» (el hombre) a partir del mundo como *Vorhanden*. Pero este no es sino el análisis de Marx y de Lukács, para quienes, en la cosificación, la realidad humana y los hechos sociales se comprenden como cosas. Huelga decir que Heidegger no busca fundamento histórico alguno para esta ilusión. Comprendemos, ahora, el carácter sincero dentro de ese pensamiento, y al mismo tiempo poco sólido, de la afirmación que él sitúa al comienzo y al final de *El ser y el tiempo* como una suerte de marco que justificaría su pretensión de originalidad: allí, sin mencionar a Lukács, critica su análisis de la cosificación diciéndonos que se desarrolla en un nivel sociohistórico que necesita ser fundado ontológicamente, cuando en verdad la tesis de Lukács sostiene que no puede existir una fundamentación ontológica fuera del conocimiento de la sociedad y de la historia.[1]

Pero cualquiera que sea la posición que se adopte, la existencia de esos dos pasajes, el lugar en que se encuentran en el libro (al comienzo y al final del análisis), y el hecho de que Heidegger empleara, en 1927, la expresión «cosificación de la conciencia» entre comillas, cuando la obra de Lukács había desarrollado ese concepto como elemento central de su filosofía desde 1923, señalan de manera indudable, a nuestro juicio, el contexto de ideas en que se sitúa *El ser y el tiempo*, así como también el interlocutor intelectual con

1 Cf. segunda parte, capítulo 1.

quien Heidegger discutía y el lugar que pretendía ocupar respecto de él.
El hecho de que Heidegger no nombrase a Lukács en un momento en que este se retiraba de toda actividad intelectual pública por razones de disciplina partidaria, y en que había renegado de su obra y no podía entonces responder, mientras que en ese mismo pasaje de su libro mencionaba a Husserl, Scheler y Bergson, creó una confusión que, de parte de Heidegger, quizá no haya sido del todo involuntaria.

Pasemos ahora al análisis del sistema filosófico presentado en *El ser y el tiempo*. Según Heidegger, la primera cuestión que debe plantearse la filosofía es la del sentido del ser, y solo puede planteársela desde un ente privilegiado, el que formula esa pregunta: el hombre, la existencia. A continuación nos anticipa que la respuesta que ha de surgir de su análisis es que la naturaleza del ser es su historicidad, que la naturaleza de la existencia es su temporalidad, constituida por la posibilidad de vivir en dos modos diferentes: el de la autenticidad y el de la inautenticidad, que no aparecen como propiedades sino como posibilidades de la existencia. Por último, la comprensión de esta problemática en su conjunto supone una ontología fenomenológica que rompa radicalmente con el conocimiento natural y espontáneo, pues la existencia tiende a comprender su medio circundante, de manera espontánea, como realidad objetiva, como *Vorhanden*, y a comprenderse a sí misma no desde sus propias posibilidades, sino desde esa realidad objetiva, como un objeto semejante a los otros. Y aquí debe señalarse un punto que reviste particular importancia: el planteo ontológico del problema del sentido del ser y de la existencia en cuanto se define a partir de sus posibilidades lleva a que se comprenda esta como un ente que está *en* un mundo, y no como un ser que poseería un mundo o tendría un mundo frente a él, puesto que, si así lo entendiésemos, con ello permaneceríamos en el nivel de la ontología tradicional.
Si ahora procuramos analizar con mayor cuidado el prólogo de *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, nos formaremos una idea del estrecho parentesco que une a ambos pensadores, a la vez que de su radical diferencia.
Al igual que Heidegger, Lukács anuncia en ese prólogo la ruptura total con la ciencia y la metafísica tradicionales. Desde luego, no define el método válido como ontológico o metafísico, sino como dialéctico. Apoyándose en una cita de

Hegel, reconoce el problema de la terminología y así responde de antemano la objeción de Heidegger contra quienes emplean todavía los conceptos de sujeto y de objeto:

«En esta revisión de las debilidades e insuficiencias [de la obra] es preciso todavía llamar la atención del lector no familiarizado con el pensamiento dialéctico sobre otra dificultad, irremediablemente ligada, sin duda, con la esencia del pensamiento dialéctico. Acerca del problema de la terminología y la definición de los conceptos, la esencia misma del método dialéctico consiste en superar (*aufheben*) los conceptos falsos en su unilateralidad abstracta, y ese mismo proceso de superación obliga, al mismo tiempo, a conservarlos y a operar permanentemente con esos conceptos unilaterales, abstractos y falsos. De ahí se sigue que la verdadera significación de los conceptos no se fija con definiciones, sino por medio de la función que cumplen como elementos superados dentro de la totalidad. Ese cambio de significado, entonces, no puede expresarse ni fijarse en el plano de la terminología, y ello todavía menos en la dialéctica corregida por Marx que en la dialéctica hegeliana. En efecto, si los conceptos no son más que formas intelectuales de la realidad histórica, entonces su forma unilateral, abstracta y falsa, en cuanto elemento de la unidad, forma parte de aquella. Por eso, las consideraciones que acerca de estas dificultades terminológicas hizo Hegel en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* son aún más verdaderas de lo que él podía sospechar cuando escribió: "Así como la expresión *unidad* del sujeto y del objeto, de lo finito y de lo infinito, del ser y el pensamiento, presenta la dificultad de que objeto y sujeto, etc., conservan en ella la significación *que tienen fuera de su unidad*, por lo cual en la afirmación de su unidad se les da un significado que no es el que poseen como locuciones, de igual modo lo falso es, en la medida en que no es falso, un momento de la verdad". En la historización total de la dialéctica esa comprobación se vuelve todavía más dialéctica que en Hegel, puesto que lo falso deviene al mismo tiempo, en cuanto falso y no falso, un elemento de la verdad. Por eso, cuando los críticos profesionales de Marx le reprochan su falta de "rigor conceptual" y "el empleo de imágenes" en vez de definiciones, ellos mismos nos ofrecen un espectáculo tan pobre y desesperado de sí mismos como el que presentaba la "crítica" de Hegel por Schopenhauer, quien pretendía descubrir los "errores lógicos" del pensamiento de aquel.

En todos esos casos se trata de una incapacidad absoluta para comprender aunque solo fuera el ABC del método dialéctico».[2]

En ese mismo prefacio, que trata del carácter dialéctico del pensamiento de Marx, Lukács destaca, contra el marxismo positivista y, en particular, contra el marxista neokantiano Vorländer, la importancia decisiva de la distinción entre lo mediato y lo inmediato, que Marx aplica de continuo, y que Lukács desarrolla en su libro como la distinción entre lo parcial (lo inmediato) y la totalidad (mediada). Señalemos ahora un punto que pone bien de relieve la diferencia entre Lukács y Heidegger: el primero se excusa por situar su obra en un nivel abstracto y filosófico, precisando al mismo tiempo que el hecho de hallar, o de redescubrir, el método dialéctico implica una historización total del conocimiento y de la acción, y la exigencia de aplicar ese método al pensamiento y a la acción del sujeto, cuya historización radical lleva a los problemas inmediatos y actuales.
Advertimos entonces lo que tienen de común y de opuesto los dos procedimientos. El ser y la historia de Heidegger se sitúan en el nivel ontológico, y el filósofo se limita a decir, en varias ocasiones, que es indispensable participar en esa ontología para orientarse teórica y prácticamente en la vida cotidiana, o sea, para que el individuo se comprenda con sus posibilidades como existente en el mundo. Pero nada de esto —es decir, la ciencia y la política— incumbe a la filosofía ni a la ontología, por más que esta permita al individuo adoptar posiciones dentro de lo cotidiano en calidad de científico o de político. Heidegger, que se desinteresa por la ciencia, no dejó de interesarse por la política: invocando esa ontología se convirtió en uno de los principales heraldos del nacional-socialismo. Lukács, en cambio, no acepta una separación radical entre lo óntico y lo ontológico, entre los problemas inmediatos y la filosofía; y si pudiera existir una primacía, la acordaría al primer miembro de esas alternativas. Pero, justamente, no es posible orientarse en el plano científico ni en el plano político sin insertar lo inmediato en lo mediato, la parte en el todo, el individuo en la clase, la clase en la sociedad, y la sociedad en la historia. Por consiguiente, es la preocupación de dar respuestas válidas a los problemas

2 G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, págs. 11-12. La traducción es de Lucien Goldmann.

inmediatos lo que obliga a Lukács a abordar los problemas filosóficos. La solución de estos es particularmente ardua (sobre todo en el momento en que él escribe, en que es preciso romper con una larga tradición positiva y dualista del racionalismo, del empirismo y aun del pensamiento de Kant). Por eso Lukács se convertirá en filósofo y terminará por escribir, puesto que Marx no lo había hecho, la primera gran obra filosófica en sentido estricto sobre la dialéctica.
Quiero agregar que, además de la afinidad y la oposición teóricas de que trato en este libro, hay una afinidad y una oposición análogas entre las posiciones políticas adoptadas por ambos pensadores; me refiero a las relaciones de Heidegger con el nacional-socialismo y a las de Lukács con el stalinismo. Como es sabido, ambos defendieron una dictadura política a partir de sus análisis globales sobre el sentido de la historia. Y esa adhesión a sendas dictaduras, diferentes y opuestas, tuvo en los dos casos una estructura análoga: para uno y otro, el sentido de la totalidad (o del ser) se manifiesta en tres planos equivalentes, el de la política, el de la filosofía y el del arte. Por eso su compromiso no podía reducirse a una adhesión servil al programa, las exigencias y las órdenes de los jefes políticos.
En esa perspectiva histórica, Heidegger se situaba en el mismo nivel que Hitler, y Lukács, en el mismo que Stalin; puesto que expresaban la misma totalidad en el plano del conocimiento, ambos creían comprender mejor la naturaleza del hecho político que los jefes. Para Heidegger, el antisemitismo no podía ser sino un profundo y lamentable error, puesto que lo biológico no tiene cabida en la ontología ni puede limitar o favorecer en modo alguno las posibilidades de la existencia para elegir lo auténtico o lo inauténtico. Por otra parte, Hitler no podía ser sino un jefe carismático, uno de esos hombres excepcionales que reencuentran la autenticidad en la dimensión política de la historia, y que, como en toda «re-toma», deben terminar en la caída en el «se», en el olvido de la autenticidad: vale decir, en términos políticos, en la catástrofe. Para Lukács, Stalin y el stalinismo representaban solo una fase necesaria, pero transitoria, de la revolución; la fase bonapartista, cuya función y cuyo sentido consistían en defender lo conquistado contra los enemigos exteriores, amenazadores, reaccionarios y poderosos.
Huelga decir que ni Hitler ni Stalin podían aceptar esas posiciones. El primero consideraba el antisemitismo como un elemento esencial de su política y, sobre todo, anunciaba

a sus adherentes una victoria duradera y un reinado milenario. Por su parte, los stalinistas no se reconocían como fase transitoria, sino que pretendían construir el socialismo en un solo país y constituir una fuerza revolucionaria en el mundo; además, la definición del stalinismo como bonapartismo, formulada por Trotsky, de quien era una de las ideas más importantes, se consideraba casi como la suprema injuria en los círculos stalinistas.

Fácilmente se comprende que los dos filósofos tuvieran dificultades casi idénticas con las dictaduras a que habían adherido, y que, por el contrario, después de la caída del hitlerismo y del stalinismo, se contaran entre los raros intelectuales que conservaron y defendieron sus antiguas posiciones, pretendiendo, justamente, que habían comprendido mejor la función de esas dictaduras que la mayoría de sus partidarios y que sus dirigentes (¿acaso el hitlerismo no se precipitó a la catástrofe?, ¿acaso el stalinismo no permitió, de hecho, vencer el peligro inmediato del hitlerismo y aun ese otro peligro, virtual pero amenazante, del acorralamiento de la Unión Soviética por el frente anticomunista de las grandes potencias capitalistas?).

Si ahora analizamos el primer ensayo de *Historia y conciencia de clase*, «¿Qué es el marxismo ortodoxo?», comprobamos que comienza por afirmar que la ortodoxia marxista no se refiere a ninguno de los análisis concretos del maestro, sino solo al método; consiste en el

«[...] convencimiento científico de que en el marxismo dialéctico hemos hallado el método de investigación válido, y que ese método no puede desarrollarse, perfeccionarse y profundizarse sino en la dirección iniciada por sus creadores, pero que todos los intentos de superarlo o "mejorarlo" solo pueden llevar a un conocimiento superficial, trivial o ecléctico, y que por fuerza llevan a ello».[3]

Lukács insiste en esa actitud contra quienes oponen al marxismo la exigencia de un estudio «objetivo» de los «hechos». Para completar su posición, encabeza su ensayo con la última de las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx: «Los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo diversamente; se trata de *transformarlo*». En el ensayo mencionado, Lukács presenta el método marxista dialéctico como una ruptura ra-

3 G. Lukács, *op. cit.*, cap. 1.

dical con la teoría, a su juicio *no científica*, que pretende hacer un estudio objetivo de la realidad sometiéndose ante todo a los hechos empíricos. Huelga decir (ello se hará cada vez más evidente) que todo ese análisis muestra cierto paralelismo con el que Heidegger presenta con relación al método fenomenológico y la ontología fundada en este, los cuales conciben el mundo como «subsistente» (*Vorhanden*), como dado, mientras que el sujeto cognoscente no tiene más que comprenderlo y actuar sobre él. Cualesquiera que sean las diferencias —y son grandes—, existe estrecha afinidad entre el mundo histórico lukacsiano de la unidad íntima entre lo teórico y lo práctico, y el mundo heideggeriano en que la existencia se encuentra comprometida y en que la realidad mantiene con ella una relación de manipulabilidad (*Zuhandenheit*). «La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria». Es lo que debemos comprender, nos dice Lukács, antes de que podamos abordar sus restantes elementos constitutivos:

«Es preciso comprender la cuestión de la teoría y de la praxis, y no solo en el sentido que le daba el joven Marx cuando escribió, en su primera crítica a Hegel, que la "teoría se convierte en una fuerza material tan pronto como se apodera de las masas", sino, más bien, en cuanto a descubrir, en la teoría y en la manera en que ella se apodera de las masas, los momentos y las determinaciones que la convierten en el factor transformador. Es preciso desplegar la naturaleza práctica de la teoría, así como su naturaleza propia y su relación con su objeto.

»En ese mismo texto, Marx estableció las condiciones de posibilidad de tal relación: "No basta que el pensamiento se oriente hacia la realidad; la realidad misma debe orientarse hacia el pensamiento". O, como dice en un escrito anterior: "Se caerá en la cuenta de que el mundo posee desde hace tiempo el sueño de una cosa de la cual solamente debe alcanzar conciencia para poseerla realmente"».

Y Lukács concluye:

«Solamente una relación de esa índole entre la conciencia y la realidad puede hacer posible la unidad entre la teoría y la praxis».[4]

4 *Ibid.*

Las dos últimas citas de Marx tienen un elemento común, que las opone a la primera: el factor activo. La iniciativa de la acción revolucionaria no se encuentra solo del lado del sujeto que piensa y que actúa, vale decir en la teoría, sino igualmente, y aun —para «invertir las cosas»— en primer lugar, del lado del objeto, de la realidad que el sujeto está en vías de transformar. Esta idea es afín, en ciertos aspectos, a la que Heidegger desarrolló cuatro años después, cuando nos dice que el único pensamiento realmente filosófico es aquel en el cual el *Dasein*, la existencia, trae el ser al lenguaje y por eso mismo encuentra su relación auténtica con él.

No obstante ello, la idea de Lukács se opone al análisis heideggeriano en la medida en que, para Heidegger, se trata de un análisis universalmente válido, que constituye el fundamento de la historia, mientras que Lukács, mucho más dialéctico, desarrolla esa misma afirmación pero agregándole su complemento, a saber, que la unidad de la teoría y de la práctica, la tendencia de la teoría hacia el mundo y del mundo hacia la teoría es, por su parte, un hecho histórico cuya estructura cambia en el curso del devenir; y por eso el teórico sólo puede ofrecer análisis válidos en la medida en que logre, al mismo tiempo, fundar en esa estructura su comprensión de los hechos históricos —tesis común con Heidegger— y fundarla en un análisis concreto del aspecto que la estructuración de esa unidad cobra *hic et nunc*, de manera inmediata —tarea que Heidegger relegaría a lo óntico, excluyéndola de la reflexión ontológico-filosófica—.

Acotemos que una de las ideas centrales del análisis lukacsiano —idea que él criticó después, y de la que renegó— es que la época histórica iniciada con la revolución bolchevique constituía la anteúltima etapa hasta la identidad total y transparente entre la teoría y la práctica. Dicho en términos más claros, el libro se habría escrito en una época en que todas las condiciones de la revolución socialista estaban dadas, salvo una: la toma de conciencia; por eso la revolución era inminente.

«La claridad acerca de esta función [es decir, la práctica revolucionaria] de la teoría es, al mismo tiempo, el camino hacia el conocimiento de su esencia teórica: el método dialéctico».[5]

5 *Ibid.*

Para indicar el carácter radical de su ruptura, Lukács critica un libro que en esa época hacía las veces casi de Biblia del marxismo vulgar y dogmático (y que seguirá cumpliendo ese papel aun mucho después): el *Anti-Dühring*, de Engels. Nos dice Lukács, en efecto, que por más energía que haya puesto Engels en afirmar el carácter fluido de los conceptos, que se encuentran en transformación permanente, y de los objetos que les corresponden, así como el carácter dinámico de toda realidad y su carácter de proceso, y

«la transformación de una determinación en otra, la superación permanente de los opuestos y la necesidad, que ello impone, de reemplazar toda causalidad rígida y unilateral por la idea de la acción recíproca, debemos decir que la idea más importante, *la acción recíproca, la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto* dentro del proceso histórico ni siquiera se menciona en el libro, cuando habría sido preciso situarla en el centro mismo de las reflexiones teóricas».[6]

La ruptura con el positivismo no solo se dirige contra los racionalistas, los empiristas y los neokantianos, sino también contra el seudomarxismo positivista aun en su obra más representativa, más científica y hasta más genial: el *Anti-Dühring*. En efecto, como afirma Lukács a continuación del texto citado,

«[. . .] sin esta determinación [la relación dialéctica del sujeto y del objeto], el método dialéctico, por más que conserve (en último análisis, de manera solo aparente) el carácter dinámico e histórico de los conceptos, deja de ser una dialéctica revolucionaria. Su oposición a la metafísica deja de buscarse en el hecho de que en toda reflexión "metafísica" el objeto, la realidad sobre que versa la reflexión, debe permanecer inalterado, y que, por ello, la reflexión misma sigue siendo puramente contemplativa y no práctica, mientras que para el método dialéctico la transformación de la realidad constituye el problema central. Si se elimina de la teoría esa función central, la ventaja de una conceptualización dinámica se convierte en un problema de utilidad (científica). El método preconizado por Engels puede aceptarse o rechazarse según el estadio en que se encuentre la ciencia, sin que ello modifique en nada la relación central entre la teoría

6 *Ibid.*

y la realidad. Más: el carácter impenetrable, fatalista e inmodificable de la realidad, su estructura estrictamente "legal" en el sentido del materialismo burgués contemplativo [...] puede aun reforzarse».[7]

Lukács destaca después que todo voluntarismo —y agregamos, por nuestra parte, toda teoría de los valores autónomos— no es sino la otra cara, subjetiva, de la misma medalla, el complemento de la teoría objetivista, fatalista y determinista —contemplativa, en una palabra— de la realidad. Lukács consagra el segundo apartado del ensayo que comentamos al análisis de la naturaleza de los hechos empíricos, que constituye el tema central del pensamiento positivista. Quizá sin llegar tan lejos como lo hará la epistemología contemporánea, Lukács piensa que la estructura misma del objeto percibido como invariante es una construcción estrechamente ligada con la naturaleza del objeto y con la praxis del sujeto. Empieza por señalar que el «hecho» sólo nos es dado como elemento de un contexto más vasto, y que él cumple una determinada función en ese contexto, que decide, ella sola, acerca de su significación y de su carácter pertinente o no para la praxis. Los hechos no son datos puros, un fundamento autónomo desde el que se construirían los análisis teóricos y científicos:

«El empirismo estrecho niega, sin duda, que los hechos solo devienen tales dentro de una organización metodológica que es diferente de acuerdo con las formas de investigación. Cree hallar un hecho importante en cada dato, en cada cifra estadística, en cada hecho bruto de la vida económica. Así olvida que la enumeración más simple, la reunión de "hechos" desprovista de todo comentario, es ya una interpretación [...] Los oportunistas más cultivados no lo niegan pese a su instintiva repugnancia hacia la teoría. Invocan el método de las ciencias naturales y su manera de establecer hechos y relaciones "puras" merced a la observación, la abstracción y la experimentación, y oponen el ideal de semejante conocimiento a la construcción arbitraria del método dialéctico».[8]

Con miras a la crítica de este método en su aplicación a las ciencias humanas o históricas, Lukács demuestra:

7 *Ibid.*
8 *Ibid.*

a. que la sociedad capitalista tiende, por su funcionamiento, a dar a los hechos sociales un aspecto reificado y cuantitativo, análogo al de los hechos que estudian las ciencias naturales, de modo que la utilización de estos métodos (que a veces obtienen una confirmación empírica aparente) introduce *a priori* el supuesto de que la realidad social tiene naturalmente una estructura capitalista y debe conservarla siempre;
b. que la aplicación de esos métodos y la utilización de esos procedimientos de investigación eliminan metodológicamente la dimensión histórica de los hechos sociales, reforzando así el error que resulta de lo mencionado en el párrafo anterior;
c. que los métodos de comprobación de los hechos (estadísticas, encuestas, etc.) requieren, para poder utilizarse, un lapso muy largo, de modo que la publicación a menudo muestra un estado anacrónico de la realidad. Ese retraso, que tiene importancia relativamente pequeña en un período de calma, puede ser fuente de errores graves cuando se trata de períodos en que se producen transformaciones rápidas.

Con relación al punto *a*, y también a los otros dos, dice Lukács:

«Así se crean hechos o complejos de hechos "aislados", sectores parciales de la realidad que tendrían leyes autónomas (economía, derecho, etc.), que, por su misma forma de manifestación inmediata, parecen preparados para ese tipo de investigación científica. Por eso debe parecer particularmente científico llevar hasta el final esa tendencia inherente a los hechos mismos [en la estructura capitalista] y erigirla como "la ciencia". Mientras tanto, la dialéctica, que, al contrario, opone a todos esos hechos y sistemas de hechos aislados y aislantes la unidad concreta del todo, y que desenmascara esa apariencia como ilusión —una ilusión producida necesariamente, es verdad, por la sociedad capitalista—, se considera una simple construcción. La índole no científica de ese método en apariencia científico reside, por consiguiente, en que omite *el carácter histórico* de los hechos en que se apoya».[9]

«El carácter histórico de esos "hechos" que la ciencia parece captar en su "pureza" se expresa todavía de una manera más incontrastable. No solamente están, como productos de

9 *Ibid.*

la evolución histórica, en transformación permanente, sino que —y precisamente en la estructura misma de su objetualidad— son productos de un período particular: la época capitalista [. . .]».[10]

«Marx nos ha dicho que la ciencia "sería inútil si la forma fenoménica de las cosas y su esencia fueran idénticas". Por eso, ante todo es preciso despojar los fenómenos de la forma en que se nos dan inmediatamente y encontrar las mediaciones por las cuales se ligan a su esencia y pueden comprenderse desde esta; en segundo lugar, es preciso comprender su apariencia como aspecto necesario [. . .] Solo en esta conexión, que integra los diferentes hechos de la vida social dentro de una *totalidad* como momentos del desarrollo histórico, se vuelve posible el conocimiento de los hechos como conocimiento de la realidad».[11]

Este conocimiento avanza desde lo dado hasta el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción teórica de la realidad:

«Esa totalidad concreta no es dada de manera inmediata al pensamiento. "Lo concreto es concreto —dice Marx— porque es la estructuración de las determinaciones múltiples, unidad de la multiplicidad"».[12]

Después de someter a una nueva crítica las «síntesis» del idealismo y del materialismo vulgar, Lukács cierra el apartado destacando que

«la afirmación de Marx según la cual "las relaciones de producción de cada sociedad constituyen un todo" es el punto de partida metodológico y la clave del conocimiento histórico de las relaciones sociales, pues cualquier categoría aislada puede imaginarse, en ese aislamiento, como eternamente presente en la evolución histórica; puede considerársela entonces como tal (en efecto, si no se la encuentra en una determinada formación social puede argüirse que esa es una excepción que no invalida la regla), ya que, sin duda, la diferenciación real de las etapas del desarrollo de la sociedad se expresa de

10 *Ibid.*
11 *Ibid.*
12 *Ibid.*

manera mucho menos clara en las transformaciones que sufren los elementos parciales y aislados de la vida social que en las transformaciones de sus *funciones* dentro del proceso global de la historia, en la relación con la totalidad de la sociedad».[13]

El tercer apartado comienza estableciendo que un pensamiento centrado en la idea de totalidad, que en apariencia se aleja de lo inmediatamente dado y construye la realidad de manera tan poco «científica» es, en verdad, el único método que permite reproducir y apresar intelectualmente la realidad. «La totalidad concreta es la verdadera categoría que corresponde a la realidad».[14] Las contradicciones que la investigación descubre al comienzo en la realidad inmediata no deben ser eliminadas, sino integradas como elementos constitutivos de un análisis estructural.

Después, Lukács aborda el problema de los estudios históricos parciales y de la relación con el sentido global de la historia. En lenguaje heideggeriano se la llamaría la relación entre los estudios ónticos de la historia y el estudio ontológico del ser y de su historicidad. Para mi asombro, lo confieso, encuentro que el estudio de Lukács no es absolutamente radical y que se aproxima todavía, en ciertos aspectos, al dualismo heideggeriano. Dije antes que, respecto de los hechos como datos inmediatos, Lukács admitía aún —contrariando la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* y estudios epistemológicos recientes, en especial los de Piaget— que la percepción de los objetos y de los hechos aislados era posible válidamente y constituía una suerte de dato independiente, mientras que su integración en la totalidad, en el conjunto de la historia, solo importaba si se quería conocer su pertinencia, su significación y su función. Pero sabemos (y Piaget lo ha demostrado de manera convincente) que, como dice Marx en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, aun en la organización de los datos sensibles e inmediatos la estructuración de los objetos perceptivos está ligada estrechamente con la praxis, vale decir, con la historia. Pienso que esa falta de radicalismo reaparece en el parágrafo en que Lukács trata del conocimiento histórico.

13 *Ibid.*
14 *Ibid.*

Segunda parte. Cursos de 1967-1968

1. Cosificación, *Zuhandenheit* y praxis

Todo indica que dos pasajes de *El ser y el tiempo* aluden a Lukács. En el primero, en la página 46 de su libro, Heidegger plantea el problema de lo que diferencia a su filosofía; allí la distingue de otras tres: menciona a Scheler y el personalismo, a Dilthey y la filosofía de la vida, pero en cuanto a la tercera, la que —según sostiene— se defiende en el plano óntico contra la cosificación de la conciencia (*Verdinglichung des Bewusstseins*), no nombra a nadie. Si se considera la fecha en que fue escrito el libro (1927), muy probablemente aludiese a Lukács. Transcribimos ahora ese pasaje:

«Una de las primeras tareas [de la analítica] será mostrar que si se parte de un yo y de un sujeto inmediatamente dados, se yerra absolutamente la realidad fenoménica del *Dasein* [que puede traducirse por "hombre" pese a las reservas de Heidegger, que, por lo demás, se plantean como problema en las frases que siguen]. Toda idea de "sujeto", a menos que se la explicite antes mediante una determinación ontológica fundamental, sigue participando *ontológicamente* en la posición de un *subjectum*, por más empeño con que se combata en el plano óntico [es decir, el de la ciencia] toda idea de una "sustancia del alma", toda "cosificación de la conciencia". En efecto, sería preciso esclarecer la génesis ontológica de esa cosificación antes de preguntar por lo que puede entenderse positivamente cuando se habla del *ser* no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia de la persona, etc.».

Heidegger nos dice que la ontología tradicional es una ontología del sujeto y del objeto, mientras que el fundamento de su propio pensamiento, de la filosofía que él desarrolla, es precisamente el rechazo de toda oposición entre sujeto y objeto, de toda afirmación de un sujeto que se enfrentaría a un objeto; es el rechazo de un modo de conocimiento que establece desde el comienzo una dicotomía entre los datos positivos y los juicios de valor. Ahora bien, acerca de Lukács,

acerca de la filosofía de la cosificación de la conciencia, dice que se sitúa todavía en el plano óntico de la separación entre el sujeto y el objeto, y que permanece en el nivel del sujeto. Esta objeción es terminológicamente exacta, pero incierta en el plano filosófico; surge de un malentendido sobre el cual volveremos enseguida.

El segundo texto de *El ser y el tiempo* referido a la cosificación de la conciencia presenta, con relación al primero, dos características diferenciales que le otorgan particular importancia. En el primer pasaje se mencionaba la cosificación de la conciencia junto a otras dos filosofías; en el segundo se habla solo de la cosificación de la conciencia, aunque tampoco se menciona al pensador correspondiente. El segundo rasgo diferencial, más importante, es el lugar que ese texto ocupa dentro de *El ser y el tiempo*: se encuentra en la última página del libro, en la conclusión. La obra debía tener una segunda parte, que Heidegger nunca escribió; no obstante, si el libro concluye con la problemática de la cosificación de la conciencia, ello significa que esa última página posee una importancia fundamental para el conjunto de la obra.

«Desde hace mucho tiempo se sabe que la ontología antigua trabajaba con conceptos de cosas, y que existe el peligro de una cosificación de la conciencia. Pero, ¿qué significa la cosificación? ¿Cuál es su origen? ¿Por qué el ser se comprende primero desde lo subsistente (*Vorhanden*), lo dado, y no desde la instrumentalidad (*Zuhanden*) que sin duda es más próxima? ¿Por qué esa cosificación llega a predominar cada vez? ¿Cuál es la estructura positiva de la conciencia por virtud de la cual la cosificación no le es adecuada? ¿Acaso la distinción entre la conciencia y la cosa basta para plantear la problemática ontológica? ¿Acaso las respuestas a esas preguntas están en camino? ¿Y puede buscarse la respuesta mientras la pregunta por el sentido del ser no ha sido planteada ni esclarecida?».

El lugar donde aparece ese texto otorga importancia particular al problema de la cosificación e indica que, para Heidegger, es un problema central en el debate.

¿Se trata de una alusión directa a Lukács? En *Historia y conciencia de clase* la cosificación es el concepto esencial, y el capítulo consagrado a ella, fundamento de los otros textos, es cuantitativamente el más largo del libro. Lleva el título «La cosificación y la conciencia del proletariado», lo que in-

dica claramente que el problema de la cosificación atañe a la transformación de la conciencia, a la estructuración de una conciencia inadecuada, y que el proletariado es el único grupo social que puede abolir la cosificación y alcanzar una conciencia no cosificada. Es muy probable que se trate de una discusión entre dos libros fundamentales, que, por otra parte, representan un giro análogo, aunque opuesto. Para resolver la cuestión se requieren investigaciones concretas. Quizás en el círculo de Lask, quien se orientaba hacia el hegelianismo, se entablaron discusiones sobre estos problemas, y no es imposible que los libros de Lukács y de Heidegger constituyan sendas respuestas. También habría que buscar por el lado de Simmel, aunque en él ese concepto no tuvo importancia nuclear como filosofía de la cosificación.

Todavía es preciso observar que «*Verdinglichung des Bewusstseins*» aparece siempre entre comillas en el texto de Heidegger, y que —ironía suplementaria— se trata de comillas de cita. Esos términos no aluden entonces a tal o cual idea expresada de otro modo por uno de los filósofos que Heidegger nombra varias veces en su libro (Husserl o Bergson, entre otros) sino a conceptos precisos utilizados por un pensador a quien no se menciona. Por otra parte, es difícil que se refiera a Marx, en primer lugar porque el análisis de la conciencia cosificada sólo ocupa un capítulo de *El capital* y, en segundo lugar, porque Marx emplea allí el término «fetichismo de la mercancía». La traducción de «fetichismo de la mercancía» por «cosificación» fue dada en 1922 por Lukács.

Según Heidegger, toda esta problemática de la cosificación es válida; no obstante, se sitúa en el nivel de la ciencia, pertenece al orden de lo óntico y solo puede esclarecerse después de investigaciones ontológicas ajenas a la ciencia. Para Lukács, de igual modo, el problema se plantea a la ciencia, más no por ello deja de ser un problema de la filosofía, pues juzga que ambas son inseparables. Cuando Heidegger, partiendo de la terminología, considera la filosofía de la cosificación de la conciencia como una ontología del sujeto, y la sitúa en el plano óntico de la ciencia y de la separación entre sujeto y objeto, desconoce la especificidad del procedimiento de Lukács, quien de continuo emplea el viejo lenguaje y sus oposiciones para negarlas y por eso se ve obligado, para indicar la inexistencia de juicios de valor y juicios de hecho, a hablar expresamente de ambas clases de juicio. Por otra parte, la fijación de esos términos y su oposición absoluta son consecuencia del proceso de la cosificación, que se relaciona tanto con

la realidad social y económica cuanto con la conciencia del sujeto.
Además, Lukács señaló esa dificultad de su procedimiento en la introducción de su libro, cuya tesis fundamental, justamente, es que para pasar de la ciencia positivista a una ciencia positiva y filosófica es preciso superar la oposición entre sujeto y objeto y partir de la siguiente idea: en la sociedad, el ser que piensa esta responde a la visión del mundo de un grupo social; de tal modo, cuando piensa la sociedad, el grupo social se piensa también a sí mismo, y por eso no hay separación entre el sujeto y el objeto.
Es rigurosa la semejanza entre Heidegger y Lukács en el análisis de lo que el primero llama la «ontología tradicional», y el segundo, la filosofía tradicional o el pensamiento y la ciencia positivistas, que consiste, precisamente, en la separación entre juicios de hecho y juicios de valor, en la afirmación de que el conocimiento se apodera de los objetos con independencia del sujeto y, por lo tanto, hay un sujeto y un objeto. Con respecto a este punto, Lukács y Heidegger están estrictamente de acuerdo: el mundo no es algo enfrentado, dado inmediatamente a una conciencia cognoscente que lo aprehendería tal como es y lo juzgaría luego. En el lenguaje de Piaget, el objeto mismo, la «verificación protocolaria» de los positivistas (p. ej., de la presencia, en este lugar, de un ladrillo) no es un hecho sino una construcción: todo pensamiento implica una construcción del sujeto. No hay mundo dado, el objeto es construido, y su inseparabilidad del sujeto llega hasta su identidad (parcial, a mi juicio; total, para Lukács) en las ciencias sociales. El concepto lukacsiano de *Gegenstandsstruktur* se ha traducido por "objetividad" (*objectivité*); pero más bien recusa la idea de una objetividad absoluta: la objetividad no existe, nunca hay sino la estructuración del objeto por el sujeto.
Heidegger piensa que fue Descartes, sobre todo, quien fijó esa ruptura entre el sujeto y el objeto con su filosofía del yo cognoscente y pensante y el problema —irresoluble— de averiguar el modo en que ese yo llega a conocer lo real, puesto que no es más que yo cognoscente e interioridad. Lukács plantea exactamente la misma problemática, pero, dada la inspiración de su obra, que no se dirige a los filósofos, la formula en el nivel de los problemas ideológicos de su tiempo. No obstante, una diferencia, profunda en diverso sentido, opone a los dos pensadores en la interpretación de esa problemática, diferencia que brota de lo que separa ambas filosofías.

Para Heidegger, existe un dualismo entre las dimensiones de lo auténtico y lo inauténtico, lo ontológico y lo óntico. De un lado se sitúan lo inauténtico, lo óntico, la ruptura del sujeto y del objeto, la comprobación, la posición del mundo como existente, dado, *Vorhanden*; esta posición parte del conocimiento o, como dice Heidegger (y Lukács en cierta medida), de una suerte de práctica técnica. El hombre se encuentra en la inautenticidad, en el mundo del mal; y cuando en ese plano, sin pensarlo verdaderamente, se eleva hasta la cumbre de la cultura, hace filosofía y metafísica y produce esa seudo ontología del mundo dado y del sujeto que se le opone. Esto vale para la conciencia cotidiana y para la ciencia positiva —que Heidegger, por otra parte, reconoce válida en su dominio—, y también para la filosofía. Solo cuando se siente llamado por la otra dimensión, la autenticidad (volveremos sobre esto), alcanza el filósofo la toma de conciencia ontológica fundamental que concibe al *Dasein* en su proyecto, como correlativo al mundo en cuyo interior se encuentra su proyecto. La existencia de esas dos dimensiones en Heidegger es una suerte de dato ontológico primario: eso es así. El mundo se describe a partir de una pre-comprensión; se trata de una descripción fenomenológica de lo que debe comprenderse y aceptarse, aun si —según Heidegger— la fenomenología debe investigar primero el sentido del ser, que no es dado inmediatamente.

Para Lukács, el problema es muy diferente: lo dado no es más que un hecho empírico que necesita de construcción, de explicación científica que responda a las preguntas ¿por qué?, ¿cómo?, ¿en qué situación y momento?, ¿de qué modo y para qué función? Si en un momento dado los hombres piensan así, ello no plantea un problema de descripción fenomenológica sino un problema científico. ¿Por qué en una época dada los individuos en el plano de la conciencia cotidiana, los científicos que cultivan las ciencias positivas y los filósofos que cultivan la filosofía se sitúan en esa posición de la ruptura entre el sujeto y el objeto?

Heidegger separa la ciencia de la filosofía, en la cual la ciencia no penetra. Para Lukács, ningún problema filosófico se plantea válidamente si no se lo traduce en términos científicos. No existe una ciencia positiva de los hechos humanos, válida en sí, a la que una filosofía también válida en sí completaría. Por consiguiente, en el plano de la investigación científica será preciso demostrar, en cada ocasión, la razón por la cual el análisis positivista no es válido y el análisis

filosófico nos hace comprender mejor el problema; pero también, a la inversa, en el nivel filosófico debemos plantear históricamente el problema para buscarle una explicación positiva. Las afinidades y diferencias entre los dos filósofos que nos ocupan se manifiestan en todos los niveles. El problema es análogo para ambos, puesto que se trata de superar la oposición sujeto-objeto y la ontología tradicional. Pero las respuestas son diferentes; para Heidegger, en efecto, la ciencia está separada de la filosofía y la historia versa sobre un espíritu de dos dimensiones, mientras que para Lukács, la ciencia y la filosofía son inseparables en la comprensión y la explicación de una historia única, que no es dada inmediatamente y debe «hacerse» en la ciencia y en la praxis.

Para Lukács, que se inspira en Marx, el sujeto de toda acción histórica, el sujeto real de toda acción humana es un sujeto plural, y al mismo tiempo es objeto, puesto que es a sí mismo a quien comprende, y actúa sobre una sociedad de la que forma parte. En el nivel esencial de la acción histórica decisiva, de la filosofía y de la cultura, ese sujeto plural es un grupo privilegiado, la clase, que se orienta hacia la organización o la reorganización globales de la sociedad; de ahí la expresión «historia y conciencia de clase». Con relación al «sujeto» individual (y el *Dasein* de Heidegger no es más que un individuo), no es verdad que el universo no sea algo dado, que la casa, el concepto de casa, no sea un hecho dado frente al cual se sitúa ese sujeto. Pero si se trata de comprender la casa, la organización social, el derecho, el arte, el Estado o cualquier realidad cultural e histórica como productos del sujeto y en permanente transformación, es preciso referirlos a los grupos que los crearon; en cambio, un «sujeto» individual se encuentra en la situación (que tanto Heidegger como Lukács describieron) de esta conciencia enfrentada a un mundo, y de un mundo con relación al cual el individuo puede orientarse en el plano técnico o bien formular sobre él juicios de valor. Ahora bien, Lukács realiza su análisis llevándolo más allá de esa descripción.

Según Lukács, la separación entre sujeto y objeto, entre juicio de hecho y juicio de valor apareció dentro de cierta condición histórica precisa, con el desarrollo de la burguesía occidental y la generalización de la producción para el mercado, con el fenómeno de la cosificación. Por obra de esa cosificación, se representa al mundo como un espectáculo, como un objeto que se estudia desde fuera, y al hombre, como uno de los elementos de ese mundo, un dato del mundo que puede

estudiarse en el nivel de la sociología positivista. La cosificación no atañe solo al mundo, al «objeto», sino que alcanza las estructuras psíquicas que se consideran datos (*Vorhanden*) y, más aún, desaparecen en algunos de sus aspectos manifestándose como la propiedad de cosas. Ni la totalidad ni el sujeto colectivo se perciben, y las relaciones humanas prácticas no existen sino a través del precio, en el mercado, entre comprador y vendedor, entre individuos en apariencia libres, aislados e iguales.

La ruptura radical entre juicio de hecho y juicio de valor, esa ruptura comprobada entre el individuo y el mundo, en que este aparece como dado (*Vorhanden*), es una ilusión, según Lukács, que no proviene simplemente de una estructura fundamental del ser humano como una de sus dos posibilidades permanentes y eternas (tal como cree Heidegger), sino que nace de esa otra ilusión engendrada por la cosificación, en que también tiene su raíz toda filosofía que comience por el sujeto individual, por el yo. El mercado ha suprimido la percepción de la totalidad (el *Dasein* de Heidegger) en todos los ámbitos. Tomemos un ejemplo entre muchos: el olvido del «cuadro económico» después de Quesnay, con Smith, durante más de un siglo. En efecto, cuando se habla del *homo oeconomicus*, del individuo que se presenta en el mercado o de Robinson y sus necesidades, la totalidad de la producción desaparece de la conciencia, así como en otros niveles desaparecen otras representaciones de la totalidad, por ejemplo, las de la comunidad y de Dios. Allí empiezan también la filosofía y el pensamiento del yo, los de Descartes o, para retomar nuestro ejemplo, los de Smith y de Ricardo en la economía política.

Y con relación a esto, Lukács analiza la génesis del sujeto trascendental, análisis que no tiene equivalente en Heidegger. Ese sujeto apareció en la época de la Revolución Francesa, cuando se quiso introducir en la filosofía la idea de una relación entre el hombre y el mundo, cuando la antigua separación cartesiana no podía seguirse aceptando. Lo esencial para Kant y Fichte, así como para Descartes, era el individuo-sujeto, ligado con la atomización de la sociedad caracterizada por la producción para el mercado. Ahora bien, ese «sujeto» individual empírico —Pedro, Juan o Immanuel Kant— se encontraba siempre y forzosamente en un mundo dado de antemano, y por eso no podía ser el fundamento de aquella relación con el mundo ni el sujeto constituyente de ese mundo. Entonces, la nueva problemática consistía, a la vez, en referir el mundo

a un sujeto sin el cual carecería de sentido, y en conservar el *ego* como sujeto individual sin introducir el sujeto colectivo ligado con la totalidad y la historia. A partir de esa problemática de dos posiciones en sí mismas inconciliables nacieron las diferentes formas del sujeto trascendental: el mundo es constituido por el sujeto, pero este no es el sujeto empírico de las ciencias positivas, no es el sujeto estudiado por la sociología y la psicología, sino una suerte de construcción filosófica que se llama conciencia en general o sujeto trascendental.

Por comparación con esa construcción filosófica, Lukács insiste en la enorme superioridad de la dialéctica marxista; en ella, en efecto, ese sujeto sin el cual no puede comprenderse el mundo es un sujeto plural: para el marxismo, si el mundo es objeto, el sujeto mismo es objeto y el objeto es sujeto. Todo mundo histórico, en cada momento, se constituye material e intelectualmente por sujetos colectivos que no pueden ser concebidos sino por una ciencia dialéctica y filosófica; es una relación inescindible la que une el mundo, el universo significativo en el cual viven los hombres, y los hombres que lo crean; además, esa relación es de doble vía: el sujeto forma parte del mundo e introduce en él el sentido en el nivel de la práctica, pero ese mundo forma parte del sujeto y lo constituye. Ese círculo, vicioso para una filosofía estática, no presenta dificultad alguna para la ciencia dialéctica de la historia. En las *Tesis sobre Fuerbach*, Marx dice que las condiciones crean a los hombres, pero que, dentro de condiciones dadas, los hombres crean condiciones nuevas, y que ellos, en su praxis, se transforman modificando el mundo.

De acuerdo con Lukács, entonces, el sujeto trascendental nació en el interior del pensamiento individualista para resolver los problemas que este planteaba, pero sin lograrlo, sin poder evadirse de la cosificación que está en el origen de la filosofía y del pensamiento del *ego* en todas sus formas. Ese fenómeno histórico, económico y social de la cosificación se encuentra en la base de esa transformación de la epistemología que tanto Heidegger como Lukács describen, pero que sólo el segundo explica. Ambos pretenden superar las antinomias de esa epistemología, y oponen a la ontología tradicional dos conceptos fundamentales, *Zuhandenheit* y *praxis*. En estos dos conceptos encontramos la misma correspondencia y la misma diferencia que hemos venido señalando entre sus dos filosofías.

La idea fundamental de ambos conceptos estaba en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*:

«El principal defecto de todo el materialismo del pasado (incluido el de Feuerbach) consiste en que el objeto, la realidad, el mundo sensible sólo se aprehenden en la forma de *objeto* o de intuición, pero no como *actividad humana concreta,* como *práctica,* de manera subjetiva [. . .]».

Feuerbach olvida que la intuición es actividad, una actividad perceptiva, y que no hay objeto separado del sujeto, dado en en una intuición pasiva y contemplativa; olvida también que no se percibe un mundo dado, sino que ese mundo se crea dentro de ciertas condiciones. Esa actividad es la que hallamos en el concepto heideggeriano de *Zuhandenheit,* vale decir, manejabilidad, instrumentalidad, concepto opuesto a *Vorhandenheit,* a lo que se sitúa enfrente del sujeto. El *Dasein* se sitúa primero en un mundo donde los objetos son *Zuhanden,* «a la mano», objetos que no son independientes de las cualidades y que están ahí a la luz de un comportamiento orientado hacia un fin. Heidegger da el ejemplo del martillo, que sirve para martillar, y al que no se ve como tal sino cuando, de pronto, funciona mal porque es demasiado pesado y no se lo puede tomar en la mano, o porque se rompe, o porque, junto a él, faltan otros instrumentos; en ese momento el martillo es visto como tal y deja de ser *Zuhanden,* aparece como algo subsistente, como *Vorhanden,* como aquello que puede designarse en un juicio.
En ese ejemplo Heidegger nos ofrece una descripción fenomenológica de la génesis del ser subsistente que difiere mucho de la que encontramos en Lukács a raíz de la teoría y de la cosificación —patología de lo teórico puro y de lo invariante—, que Lukács diferencia, pero que aparecen confundidas en la descripción de Heidegger. Para el animal aislado que carece de lenguaje, de conciencia, y no conoce el útil, para el animal que existe como sujeto individual, la separación entre sujeto y objeto no tiene sentido y el objeto es inseparable de la percepción dentro de la acción. Pero el sujeto humano es un sujeto plural, y ese mundo de la *Vorhandenheit,* que para Heidegger surge con el obstáculo, en el momento en que la actividad se interrumpe, es permanente y necesario dentro de la praxis humana fundada en la división social del trabajo, en el trabajo en común que es imposible sin el lenguaje. La praxis colectiva, sin la cual no hay martillo, supone la posibilidad de pasar, a través de una discusión y del lenguaje, al nivel de la *Vorhandenheit*; la relación entre la percepción y el comportamiento tiene en ese nivel su mediación necesaria.

Por eso, la *Vorhandenheit* no deriva, como cree Heidegger, de la *Zuhandenheit* únicamente a consecuencia del surgimiento de obstáculos, sino que constituye un momento fundamental de esta.

Lo que en Heidegger aparece como un accidente es un momento necesario dentro de toda acción humana. Caeríamos en la pregunta circular por el origen (averiguar si el huevo precedió a la gallina, o a la inversa) en caso de que tratásemos de descubrir si fueron el lenguaje y la posibilidad fisiológica del simbolismo los que posibilitaron la sociedad o, al contrario, fue la existencia de la sociedad la que produjo el lenguaje. Sin duda se produjo lo que Piaget llama una acción por contragolpe: lenguaje y sociedad actuaron uno sobre el otro. Además, la sociedad no debe concebirse en un sentido durkheimiano como entidad preexistente que se impondría a los individuos que la constituyen cuando producen juntos su vida. En todo caso, la existencia de un nivel teórico no es una ilusión, sino una necesidad inevitable.

El lenguaje está ligado con la práctica, y no hay práctica sin lenguaje; pero no debe creerse, como los estructuralistas contemporáneos, que todo se reduce al lenguaje. Esa es una reducción ideológica de la praxis, puesto que todo es acción, pero la acción supone, como momento, la teoría y el lenguaje. Es tarea de una sociología filosófica y positiva descubrir, cada vez, las mediaciones entre la teoría y la práctica a pesar de las fijaciones y las oposiciones, y, asimismo, comprender la conciencia y la teoría, por abstracta que esta sea, dentro de la identidad del sujeto y del objeto y a partir de la praxis colectiva.

Tanto Lukács como Heidegger rechazan la afirmación previa de un sujeto que sería desde el comienzo un sujeto del conocimiento enfrentado a un mundo que, a su vez, sólo existiría para el conocimiento y se constituiría por virtud de este; y de un mundo de objetos dado, que tendría su existencia en sí. Rechazan también la contrapartida de esa concepción, a saber: que el sujeto emitiría juicios de valor desde fuera del mundo.

El origen común de su crítica nos parece harto evidente. No hay diferencia fundamental entre las posiciones heideggerianas y las *Tesis sobre Feuerbach*, para las cuales el conocimiento está siempre ligado con una praxis. En su acción (que comienza desde la actividad perceptiva) el sujeto constituye al mundo, y este debe comprenderse a partir de su constitución y en todos los niveles, a consecuencia de lo cual la cien-

cia se transforma en filosofía. Como nos explica *El ser y el tiempo*, el *Dasein* está desde siempre en un mundo en que de manera primaria y fundamental los objetos son *Zuhanden*, y no son primero objetos del conocimiento, sino objetos que poseen cualidades presentes a la luz de un comportamiento orientado hacia una meta. Pero tal afinidad no debe hacer olvidar una diferencia igualmente esencial entre Lukács y Heidegger. *El ser y el tiempo* no analiza la *Zuhandenheit* sino como fenómeno psíquico de la conciencia, que solo aparece a esta cuando él se interrumpe, después de ese accidente, con la *Vorhandenheit*; en cambio, para el pensamiento dialéctico de Lukács la praxis no es individual y la teoría y la *Vorhandenheit* siempre forman parte de ella.

Esta diferencia entre *Zuhandenheit* y *praxis* trae una consecuencia inmediata respecto del problema de la verdad. Según Heidegger, el problema de la adecuación entre la representación y el objeto depende de la falsa ontología de la *Vorhandenheit*, del mundo subsistente y separado del sujeto y de su proyecto. Heidegger explica que la verdad, en sentido fundamental, posee otra naturaleza, pues concierne al modo de ser auténtico o inauténtico. Con esta concepción heideggeriana la definición de la verdad pierde todo carácter científico; la respuesta que él da está limitada por la inexistencia, en él, de una concepción genuina de la acción. En efecto, en *El ser y el tiempo* esta solo existe como pensamiento sobre la acción, como proyecto de autenticidad en los grandes personajes históricos. Su objeción contra la representación es válida, y no ha sido él el primero en formularla contra la filosofía tradicional. En efecto, ¿qué significa la coincidencia entre la representación y el objeto, puesto que el objeto mismo no es más que representación? Lukács responde a esta objeción diciendo que la verdad consiste en la posibilidad de orientarse en la praxis; la concepción científica es derivada del proyecto —como lo admite también Heidegger—, pero existe no obstante una problemática perteneciente al orden de la ciencia y que no es solamente la de la autenticidad o la inautenticidad: se trata de saber la medida en que ese proyecto es realizable con la representación que se liga con él. Pero ese es un problema de la ciencia, que no tiene cabida en el pensamiento de Heidegger. El fundamento de esa verdad, de esa orientación posible en la praxis, es, para Lukács, el sujeto transindividual, que es a su vez objeto (de ahí el carácter objetivo de su posibilidad), y que la ciencia puede estudiar, mientras que, si también para Heidegger lo posible caracteriza al *Dasein*,

eso posible, abstracto, permanente, no es ni podría ser objetivo. La oposición de perspectivas entre el *Dasein* individual y el sujeto colectivo, que encontramos en otros conceptos de Heidegger y de Lukács, diferencia también el sentido de *Zuhandenheit* del de *praxis*.

2. Totalidad, ser e historia

La problemática fundamental común a Lukács y a Heidegger es la unidad inseparable de hombre, sentido y mundo, la identidad sujeto-objeto: cuando el hombre comprende al mundo, comprende el sentido del *Dasein*, el sentido de su ser y, a la inversa, es comprendiendo su propio ser como puede comprender al mundo. Ambos pensadores rechazan, por falsa ontología, cualquier filosofía que parta de la oposición entre el sujeto y el objeto y presente una teoría de la totalidad o del ser. La totalidad y el ser son las dos categorías centrales, y afines, que ellos introdujeron y que los distinguen del neokantismo reinante en su tiempo, así como del pensamiento de Husserl.

Lo que Heidegger nos dice de la categoría del ser lo había expresado Lukács a raíz de la totalidad. El ser no es la categoría o el concepto más general y vacío. Por otra parte, no es un concepto; es una realidad fundamental desde la cual el *Dasein* pregunta. El ser es, entonces, *temporal, significativo* e *histórico.*

Tampoco en *Historia y conciencia de clase* era la totalidad un dato ni algo de lo cual podríamos hablar en tiempo indicativo, por la simple razón de que nosotros —y con nosotros el sujeto— estamos dentro de ella, y que el objeto, el mundo constituido por la actividad del sujeto colectivo, está dentro del sujeto que deriva de allí. En segundo lugar, esa totalidad es significativa porque se remite a la actividad humana, y los hombres crean siempre realidades significativas. En las ciencias humanas no es posible definición alguna; ellas consisten siempre en el descubrimiento del sentido y, por eso mismo, son uniones de juicios de valor y juicios de hecho. El sentido y su descubrimiento tienen un carácter eminentemente histórico y, para Lukács como para Heidegger, la autenticidad se sitúa en la relación con la historia. Los dos pensadores, no obstante, conciben de manera radicalmente diversa esa relación con la historia.

Pese a la diferencia que media entre ambos —esencial, sin du-

da—, Lukács y Heidegger cumplen un regreso crítico a la filosofía de Hegel. En el capítulo que dedica a la historia, Heidegger explica lo que le separa de este último: Hegel intentó aproximar la historicidad a las ciencias de la naturaleza para construir su concepto de tiempo a partir de puntos, y por tanto del espacio, y aplicar ese concepto de tiempo (que viene de las ciencias de la naturaleza) al devenir del espíritu. Lukács, que juzgaba necesario separar las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu, critica también su identificación. Pero no lo hace refiriéndose directamente a Hegel, sino a Engels, quien, en este punto, defendía la posición hegeliana (esta crítica a Engels le ocasionó muchas dificultades con sus amigos marxistas).

Según Heidegger, la problemática del ser, que es de orden ontológico, se plantea en la investigación fenomenológica. Las ciencias, que ignoran sus propios fundamentos y se encierran en las comprobaciones empíricas y ónticas, pueden seguir siendo lo que son y permanecer exteriores a la investigación. Este dualismo entre lo ontológico y lo óntico —fundamental en el pensamiento de Heidegger— reaparece en otros niveles, en la oposición entre lo auténtico y lo inauténtico, por ejemplo, o en la concepción de una historia que posee las dos dimensiones del regreso a lo auténtico y de la caída en lo inauténtico. Esta inautencidad es un dato primario, mientras que la autenticidad se proyecta simplemente como deber, en la medida en que es una posibilidad permanente y abstracta que el *Dasein* individual puede elegir en cada caso.

Lukács, por el contrario, vincula la historia con los sujetos colectivos y no la reserva a las élites como hace Heidegger en *El ser y el tiempo*. Para *Historia y conciencia de clase* los fenómenos históricos particulares, las formas, son en cierto nivel realidades universales en las que participa toda la comunidad humana. A partir de esta concepción encontramos en Lukács una categoría que Heidegger desdeña: la de progreso o retroceso, ligada con la posibilidad objetiva. El campo de lo posible no es para Lukács, como para Heidegger, un campo abierto de una vez para siempre al *Dasein*; es de orden histórico y no ontológico y se transforma de continuo con la acción de los sujetos colectivos. En Heidegger, en cambio, esa categoría es de orden óntico y exterior a la posibilidad, que debe comprenderse en un plano ontológico por completo diverso; y con relación a esa posibilidad ontológica, precisamente, puede hablarse de autenticidad o de inautenticidad.

La posibilidad objetiva puede estudiarse con ayuda de lo

que Lukács llama la conciencia imputada o la conciencia posible; pero a su juicio esta no puede aflorar a la conciencia de los sujetos colectivos y ser concebida por ellos, salvo en el caso particular del proletariado, excepcional en la historia. El carácter objetivo de la posibilidad permite y exige, en cada ocasión, el estudio científico de su campo, estudio que no es válido, por su parte, sino a condición de que permanezca abierto al proyecto y a lo posible. Así, si bien admite la necesidad de la ciencia, Lukács se opone a toda sociología positivista y al procedimiento que consiste en reducir el hombre a las cosas reduciendo la ciencia a un testimonio fotográfico. Pero esta reducción misma, como hemos señalado, plantea, a juicio de Lukács, un problema de orden histórico que la ciencia debe estudiar. En la teoría lukacsiana de la cosificación, la filosofía y la ciencia se encuentran unidas de manera inescindible, y esta última procura explicar el modo en que el mundo ha llegado a representarse —con categorías espaciales— como un espectáculo, como un objeto uniforme que puede abordarse desde fuera.

No obstante, para mayor precisión, debemos observar que el concepto lukacsiano de cosificación en modo alguno puede reducirse o asimilarse al de espacialización, tal como Bergson entiende este: Lukács critica el predominio de lo invariante, pero admite la mediación y los conceptos. Quizás hubo allí una influencia, pero ello en nada aminora la radical divergencia de ambos pensadores. Hace algún tiempo, Gabel intentó identificar la espacialización de Bergson con la cosificación de Lukács, pero tropezó con un serio problema: el de la ciencia. En Bergson, toda espacialización ligada con la acción pertenece al orden de la conciencia falsa y, a su juicio, la ciencia es igualmente espacializante; mientras que para Lukács, al contrario, es la ausencia de praxis lo que produce la cosificación (y además, no toda espacialización origina conciencia falsa, sino que solamente lo hace en su forma hipertrofiada, la cosificación). Si como cree Gabel, siguiendo en esto a Bergson, toda espacialización es conciencia falsa, resulta imposible salvar la ciencia, que Gabel, no obstante, juzga conciencia verdadera. Lukács critica la cosificación, mas no por ello recae en una posición mística.

Según *Historia y conciencia de clase*, es preciso explicar científicamente el modo en que los hombres devienen elementos dados dentro de un mundo concebido como espectáculo, en que sus relaciones sociales quedan, como tales, ocultas y aparecen como propiedad de cosas que existirían fuera de ellos;

es preciso comprender el modo en que, cuando se instauran nuevas relaciones sociales, la concepción de la totalidad y las estructuras mentales se transforman, cosifican, atomizan y se fijan en los datos. Es partiendo del fetichismo de la mercancía como Lukács comprende y explica el nacimiento y el desarrollo de ese mundo concebido como espectáculo y su corolario, el individuo-sujeto, que se sitúa frente a él y se relaciona con él a través de una serie de oposiciones polares como sujeto-objeto, infinito-finito, esencia-apariencia, valor-hecho (y hoy podríamos agregar la oposición ontológico-óntico).

Discutiendo la fórmula «El movimiento lo es todo, el fin nada», acuñada por el principal teórico revisionista, Bernstein, y que se había hecho célebre como consigna en su tiempo, Lukács plantea el problema del dualismo a raíz de las relaciones entre medios y fin. El dualismo es una visión del objeto representado como objetividad puramente exterior, independiente del sujeto u opuesta a él. Dijimos que el individuo no puede concebirlo de otro modo. Solamente dos actitudes son posibles para ese individuo-sujeto: la técnica o la ética; todas las otras posibilidades, así como sus variaciones, pueden reducirse a esas. La actitud técnica afirma la primacía de los fines, que es preciso realizar a toda costa, y a los cuales deben subordinarse los medios, cuya importancia es secundaria; la actitud ética, por el contrario, subordina el fin a los medios y quiere conservar siempre su pureza. Solo la perspectiva dialéctica sobrepasa ese dualismo y pone en relación el sujeto como grupo, el sujeto como totalidad relativa, con el mundo concebido como proceso y totalidad.

En el interior de la praxis orientada del sujeto transindividual el objeto puede comprenderse y explicarse. Contra Bernstein, Lukács sostiene que, dentro de la totalidad constituida por la relación íntima entre la esencia y la apariencia, el fin penetra cada elemento en un momento dado. El fin no está separado de los medios que estructura, así como, por su parte, es estructurado de continuo por estos. Así, la única posibilidad de comprender un objeto o una realidad social reside en tener en cuenta no sólo el elemento dado inmediatamente, sino su devenir estructurado, su tendencia a la estructuración; es preciso integrar la operación del proceso en el resultado, y este en ella. Cuando se estudia un fenómeno, entonces, debe analizárselo genéticamente: el estructuralismo de Lukács —y el de quienes se inspiran en él— es un estructuralismo genético. Lo que interesa no es el resultado —la estructura— aparte de su historia, puesto que él se vincula con su génesis tam-

bién estructurada; a la inversa, la historia debe estudiarse en sus estructuras. En el nivel de la acción y en el nivel epistemológico, el fin y los medios constituyen una unidad estructurada con relación a un sujeto plural; este —a diferencia del *ego* trascendental— no es una constitución filosófica, y puede conocerse en cada momento. La enorme superioridad del sujeto transindividual sobre el *ego* trascendental consiste en que no se opone a un objeto, tiene siempre carácter empírico en el mundo y es aprehensible en la investigación: hombres son quienes actuaron en el curso de la historia y constituyen el origen de los objetos, de las obras y de las ideas, sujetos colectivos que pueden estudiarse. El *ego* trascendental —cuyo origen discernimos en la visión dualista del mundo— se esfuerza en vano por superar ese dualismo. Pero él desaparece tan pronto como se descubre la relación inseparable entre el universo significativo en que viven los hombres y del que provienen, y esos mismos hombres, que lo crean; cuando se descubre que ese sujeto plural forma parte del mundo e introduce en él el sentido en el nivel práctico, y que también el mundo forma parte de él y lo constituye.
La praxis colectiva, fundamento de la concepción que Lukács desarrolla en *Historia y conciencia de clase*, no existe para Heidegger. Es verdad que sitúa al ser como «categoría» central y que rompe con el *ego* trascendental (aunque el *Dasein* es, todavía, una suerte de construcción filosófica); no obstante, *El ser y el tiempo* permanece cautivo del dualismo, con sus oposiciones entre lo ontológico y lo óntico, por una parte, y entre la filosofía y la ciencia, por la otra. Contrariamente a Lukács, que, partiendo del fetichismo de la mercancía y del sujeto colectivo, logra explicar la génesis del mundo dado como espectáculo, Heidegger no fue más allá de una descripción fenomenológica del mundo del mal y de la inautenticidad y no consiguió explicar su génesis histórica. La ontología tradicional, cuyo origen *El ser y el tiempo* no explica, aparece (al menos implícitamente) ligada al mundo del *Mitsein*, del ser-con-otros, a la absorción de los filósofos por ese mundo inauténtico que define al hombre partiendo de lo dado y lo trata como objeto; y por el contrario, esa ontología fundamental que Heidegger quiere desarrollar tiene que comprender el *Dasein* como aquel que no puede orientarse hacia sí mismo sin plantear la cuestión del ser, como aquel que no puede hacerlo sino planteando la cuestión del sentido y abriéndose al proyecto y a lo posible.
Lo que ha llamado en primer lugar la atención en el libro

de Heidegger ha sido el análisis del *Dasein*; por eso se ha descuidado desde el comienzo un aspecto esencial de *El ser y el tiempo*, la problemática del ser (justo lo que diferencia a Heidegger de Sartre). El público vio en ese libro no tanto la filosofía de la historia, la filosofía del ser como totalidad, cuanto la problemática particular, tal como allí la formuló Heidegger, del mundo de la autenticidad y de la inautenticidad, de la derrelicción, del temor y de la angustia. Desde el comienzo sólo se reparó en el pensamiento del ser-para-la-muerte, y se juzgó inútil todo el capítulo introductorio sobre el ser, pues lo esencial comenzaría con el análisis del *Dasein*. Este análisis inició el existencialismo como filosofía del límite, pero Lukács había esbozado anteriormente ese pensamiento del límite en uno de sus primeros escritos, *Metafísica de la tragedia.*

Ese es uno de los ensayos que componen *El alma y las formas*, obra publicada en 1911 pero que recopila trabajos en su mayoría aparecidos antes en revistas en húngaro o alemán. Remontando la filosofía universitaria de los profesores del siglo XIX, Lukács retoma en ese libro la tradición del pensamiento clásico y concibe al hombre esencialmente por su búsqueda de lo absoluto. Un ensayo introductorio (escrito con motivo de la publicación del libro) procura dilucidar la esencia de la noción de ensayo. A partir de una realidad concreta, el ensayo, según Lukács, plantea el problema del sentido sin poder aportarle una respuesta sistemática; esta compete a la filosofía y cae fuera de las posibilidades del ensayo, que únicamente puede anunciarla. Por eso el ensayo es, en su esencia, una forma irónica, puesto que plantea las cuestiones fundamentales pero a raíz o con ocasión de acontecimientos o de formas en sí mismos carentes a veces de importancia. Cada uno de los ensayos reunidos en el libro trata de una forma: las formas son, para el joven Lukács, estructuras significativas (de allí el título *El alma y las formas*); son formas artísticas o formas de existencia las que manifiestan estructuras psíquicas cuya autenticidad investiga Lukács. Este quizá presintió la proximidad de su planteo a la actitud irónica de Kierkegaard, y consagra a este pensador uno de los principales ensayos del libro, que es sin duda uno de los primeros textos en que se lo redescubre (y con anterioridad a la Primera Guerra Mundial). Allí Lukács se opone a Kierkegaard y define el acontecimiento decisivo de la vida de este (los esponsales y la ruptura con Regina) como un *gesto* que pretende alcanzar, y fracasa en ello, una *forma* auténtica, vale de-

cir, el «único camino hacia lo absoluto en la vida».[1] *El alma y las formas* tampoco da cabida a la angustia kierkegaardiana. Esto diferencia radicalmente a Lukács del existencialismo posterior, que él, no obstante, anuncia en *Metafísica de la tragedia.* Ese texto, que se había publicado antes en *Logos* y ahora se reimprime al final de la obra que comentamos, presenta las posiciones de Lukács en esa época.

Allí, volviendo a la posición pascaliana del «todo o nada» sin concesiones ni matices, Lukács pone en cuestión los valores del individualismo que desde el siglo XVII domina en Occidente. Plantea con toda su acuidad el problema de las relaciones entre el individuo, la autenticidad y la muerte, y concibe al hombre por dos posibilidades, la auténtica y la inauténtica, como hizo después Heidegger en *El ser y el tiempo.* No emplea, desde luego, la posterior terminología heideggeriana, pero en el mismo sentido opone «das *Leben*» (*la* vida) auténtica a «*das* Leben» (la *vida*) inauténtica. Describe la *vida* inauténtica como una «anarquía de claroscuro» en que nada «se realiza nunca por entero y nada avanza hasta sus últimas posibilidades, y voces nuevas se suman siempre, allegando confusión al coro de aquellas que resonaban ya». En esa vida inauténtica, todo «se compenetra impúdicamente en un mezcla impura, todo se destruye y quebranta, nada florece hasta alcanzar la vida real [. . .] La vida es la más irreal y la menos viva de todas las formas de existencia». La descripción heideggeriana de la existencia inauténtica es más compleja, pero aquellos de sus aspectos no contenidos en estas citas se encuentran también en Lukács, no en el libro de 1911, sino en *Historia y conciencia de clase*, que es de 1923, en los capítulos que versan sobre la cosificación, la conciencia falsa y la mala fe.

Según *Metafísica de la tragedia*, «la vida auténtica es siempre irreal, siempre imposible para la vida empírica»; no hay vías de pasaje desde la vida de todos los días hasta la autenticidad, como no sea la revelación, el milagro: «Algo se enciende, brilla como un relámpago sobre los caminos ordinarios [. . .] el azar, el momento trascendente, el milagro [. . .]». «El milagro es lo que determina y es determinado. Penetra de manera imprevisible en la vida, por acaso y sin relación

1 En *Kierkegaard vivant* (París, Gallimard, 1966), puede encontrarse la contribución de Lucien Goldmann al coloquio organizado por la UNESCO en ocasión del 150º aniversario del nacimiento de Kierkegaard. Los pasajes esenciales del ensayo de Lukács sobre Kierkegaard han sido traducidos y comentados allí por Goldmann.

con el resto, e implacablemente transforma el conjunto en una resolución clara y unívoca». Poco interesa la ocasión en sí misma: «Demasiado extraños recíprocamente para ser hostiles, se mantienen enfrentados: lo revelante y lo revelado, la ocasión y la revelación. Lo que se revela es ajeno a la ocasión que lo produjo, es más elevado y viene de otro mundo. El alma, devenida ella misma, mide con mirada distante toda su existencia anterior». En la *vida*, el hombre padece y espera el milagro que nunca llega:

«Esa vivencia acecha en cada acontecimiento de la vida como abismo amenazante, como puerta que lleva al estrado del juez; es la relación con la idea de la cual el acontecimiento no es más que el fenómeno [. . .] La sabiduría del milagro trágico es la sabiduría de los límites. El milagro es siempre claridad, pero toda claridad separa e indica dos direcciones en el mundo [. . .] Todo punto más alto [es] una cima y una frontera, el punto donde se encuentran la muerte y la vida. La vida trágica es la más exclusivamente terrestre de todas las vidas. Por eso sus límites se confunden siempre con la muerte. La vida real [inauténtica] no alcanza ese límite ni conoce la muerte sino como algo terrible, carente de significación, que bruscamente interrumpe su curso. El místico supera ese límite y por eso mismo quita a la muerte todo valor para la realidad. Para la tragedia, en cambio, la muerte —el límite en sí— constituye una realidad siempre inmanente [. . .] El hecho de vivir ese límite constituye el despertar del alma para la conciencia, para la conciencia de sí: ella es porque es limitada y solamente en la medida en que es limitada y en cuanto lo es».[2]

Para Lukács, en esa época, hay una oposición absoluta entre la grandiosidad trágica y las diversas formas de conciencia inauténtica que, desde el punto de vista de la tragedia, carecen de todo valor. Esa grandiosidad reside en la soledad, en el rechazo de toda vida social con los otros; reside en la recusación de la historia. *Metafísica de la tragedia* se sitúa en la línea de Racine y de Kant y se opone a toda empresa histórica, tanto a Shakespeare como a Hegel. Este sólo admitió la tragedia como una de las figuras de la conciencia e

2 Estos fragmentos de *Metafísica de la tragedia* se reproducen aquí, para mayor fidelidad al original, según una vieja traducción de Lucien Goldmann, publicada en *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959, págs. 251-53.

integró la conciencia del límite en un devenir que la supera, en el devenir del espíritu y la historia. Para Lukács, en 1911, el límite quita toda importancia al individuo; por consiguiente, todo proyecto deja de ser válido y la historia es imposible. Vio, como antes Pascal, el límite, y discernió la grandeza del hombre en el rechazo, sin angustia, de una vida en que ningún proyecto podría realizarse porque el individuo se encuentra en el límite y de cara a la muerte. Heidegger, muy al contrario, hace intervenir la angustia —que la posición de Lukács excluye— y quiere fundar el proyecto y la historia partiendo del ser-para-la-muerte y el pensamiento del límite; quiere alcanzar el ser-con-otros desde la autenticidad, que no es asequible sino en el aislamiento y por la soledad.
Para *El ser y el tiempo*, la historia es esencial, y el sentido del ser y la autenticidad solo se sitúan en el proyecto histórico. Ser e historia, esas «categorías» heideggerianas, fundamentales, no existen en *Metafísica de la tragedia*, donde, para Lukács, la conciencia del límite funda la elección entre la autenticidad y la inautenticidad. Totalidad e historia aparecen en *Historia y conciencia de clase* porque la historia deviene posible con el sujeto colectivo, la conciencia del límite desaparece y la muerte pierde su importancia.
Heidegger critica toda conciencia que, viviendo la autenticidad, no otorgue importancia central a la muerte ni la considere el problema fundamental. En 1927 realiza una síntesis entre dos perspectivas, reuniendo una filosofía de la historia con una filosofía kierkegaardiana de la angustia y la soledad. Heidegger no hace una filosofía de la vivencia inmediata; para él no se trata de la temporalidad de lo vivido, sino de la temporalidad cuya forma auténtica es la historicidad. El desarrolla una filosofía fenomenológica, si bien explica, en el capítulo que consagra a la fenomenología, que precisamente esta debe orientarse hacia el sentido del ser, que no es un fenómeno dado. El sentido del ser se alcanza, no en la vivencia inmediata, que es inauténtica, sino siguiendo la temporalidad auténtica e históricamente. Para *El ser y el tiempo*, la historia, en la medida en que es auténtica (no la historicidad de la historia universal, la del ser-con-otros inmediato), es la historia de individuos que devienen auténticos en el aislamiento y por virtud de la decisión, antes de recaer en lo inauténtico. La historia se cumple cada vez desde una resolución cuya autenticidad proviene del ser-libre-para-la-muerte y del lazo que esta decisión-resuelta (para retomar la expresión de Heidegger) crea entre el individuo y la comu-

nidad (*Gemeinschaft*) de un pueblo (*Volk*), a través del héroe del pasado que ese individuo ha elegido en su decisión de retomarlo orientándose hacia el futuro. Heidegger llama «destino» a ese ser-con-otros auténtico en la comunidad de un pueblo. No se trata de la comunidad humana ni de la historia universal (que, para Heidegger, pertenece al orden de la «charlatanería»), sino de la comunidad de un pueblo y del acto auténtico de retomar sus héroes anteriores. En cambio, para el Lukács de 1923, los sujetos de la historia son los grupos, los sujetos colectivos que al mismo tiempo son objetos. El *Dasein*, esa forma particular del ser desde la cual son posibles la acción y la comprensión, no es el individuo, según Lukács, sino los sujetos plurales cuyas posibilidades son objetivas.

Para Lukács, como para Heidegger, el sentido se revela en la relación con el *Dasein* o con el sujeto plural. Pero, puesto que respectivamente se determina por la colectividad del sujeto o por la individualidad del *Dasein*, esa relación se establece diversamente en cada uno de los pensadores. En Heidegger, ella no es mediada y, por oposición a la decisión auténtica, él sitúa más bien las mediaciones en el orden de la historia universal y caracteriza con ellas las diversas formas del historicismo. Por el contrario, en Lukács, el pasaje del acontecimiento a la totalidad y el descubrimiento del sentido concreto e inmanente no es en modo alguno inmediato; la decisión no revela su sentido ni permite alcanzarlo, no se salta de la ciencia positiva e inmediata de lo dado hasta la totalidad del ser. El problema de la totalidad es, en *Historia y conciencia de clase*, un problema de totalidades concretas y progresivas, puesto que la investigación tiene por fin descubrir sus vínculos y sus mediaciones. A falta de esas mediaciones se cae, a juicio de Lukács, en una historia de dos dimensiones, con las dos concepciones burguesas de la historia que les corresponden. En primer lugar, una actitud formalista, una clasificación exterior impuesta al devenir histórico, como la teoría general y la ley de los tres estadios, de Auguste Comte, aplicable en todos los casos con absoluta indiferencia por las estructuras inmanentes y las mediaciones particulares. En segundo lugar, y como contrapartida de ese formalismo que no da razón del acontecimiento particular y concreto, las teorías irracionalistas con sus métodos fundados en la intuición y la empatía, y que destacan el papel de la gran personalidad y de las élites, insistiendo en el carácter singular e inasible de los acontecimientos y las individualidades;

estos deben comprenderse —según esas teorías— en su unicidad, con independencia de su inserción en un devenir racional que tiene sus propias leyes. Al contrario de esas concepciones unívocas y complementarias, Lukács sostiene la validez del análisis dialéctico, cuya especificidad reside en la posibilidad de cancelar a la vez el carácter abstracto de la teoría general y el carácter irracional del hecho individual, y de comprender racionalmente lo individual —conservando, no obstante, la libertad relativa del individuo— a partir del campo de posibilidades del sujeto plural y de su función en la praxis del grupo, ligada con la praxis de los otros grupos sociales: es comprendiéndose en su acción desde esta perspectiva, en la toma de conciencia del sujeto colectivo; dicho de otro modo, en la de-cosificación, como los hombres pueden alcanzar la autenticidad y la comunidad humanas. Solo así puede superarse aquella concepción de la historia de dos dimensiones, la historia del historicismo formalista y la de los individuos creadores. Esa historia de dos dimensiones reaparece en Heidegger, quien, partiendo del *Dasein* individual, no conoce otra autenticidad que no sea la del individuo en la soledad y en la vida para la muerte.
Lo hemos señalado: el pensamiento de Lukács y el de Heidegger (del primer Lukács, de 1909-1923, y del primer Heidegger, de 1927) son homólogos y afines, con diferencias fundamentales de orientación que reaparecen en cada problema. Las perspectivas de ambos son diversas y en ningún caso deben ser confundidas. Pese a ello, es difícil imaginar esas dos filosofías fuera de la relación que presentan. Acerca de esa relación, no se puede menos que hablar de una influencia de Lukács sobre Heidegger a través de publicaciones y aun, en un círculo social preciso, de relaciones indirectas a través de Lask.

3. Posibilidad objetiva y conciencia posible

Toda obra, toda acción y toda situación humanas deben comprenderse a partir de su génesis, y esta supone, no un sujeto colectivo único, sino un enfrentamiento entre sujetos colectivos. Las acciones tienen resultados que rara vez responden a las aspiraciones precisas de uno de esos grupos. El acontecimiento, en efecto, resulta objetivamente de un conjunto de proyectos y de tendencias que se enfrentan. El sujeto de que aquí se trata no es una conciencia presente para sí, que buscaría deliberadamente un fin preciso; lo que un sujeto quiere, aquello hacia lo cual tiende la acción de un grupo, casi nunca corresponde a su conciencia, con la excepción, a juicio de Lukács, del proletariado (volveremos sobre esto). Aun independientemente de esta diferencia entre la conciencia real y el fin proyectado, el resultado de la acción de un grupo depende también de la acción de los otros grupos que se oponen a él y pueden contrariarlo.

Los grupos no comprenden el resultado —la totalidad—, y por tanto no se comprenden ni comprenden la situación, los fines y la acción de los otros grupos, sino hasta cierto punto, en una perspectiva determinada por su situación objetiva. Es posible —y sucede a menudo— que ningún grupo pueda poseer una conciencia límite suficientemente vasta para alcanzar esa totalidad. Escribiendo dentro de la ortodoxia marxista, Lukács creía (y es el objeto del capítulo de su libro sobre la conciencia de clase, de que nos ocupamos aquí) que el proletariado, por su situación privilegiada, podía alcanzar una conciencia transparente y se encontraba en un momento de la historia en que inminentemente lo haría. Pero las más de las veces a las tendencias reales de estructuración de los grupos corresponde una conciencia falsa, una conciencia ideológica inadecuada.

No obstante, esas diferencias entre fin y realidad, esas oposiciones entre acción y condiciones no deben comprenderse como oposiciones heterogéneas concebidas de acuerdo con el concepto sartreano de lo «práctico-inerte», desarrollado

en la *Crítica de la razón dialéctica*, concepto cuyo contenido es para Sartre, como opuesto a la acción, lo no significativo y lo no dialéctico. Esta oposición entre la dialéctica y lo práctico-inerte retoma la oposición tradicional entre el sujeto y el objeto, puesto que, precisamente, en Sartre el sujeto es individual: el sujeto colectivo, fundamento de la identidad sujeto-objeto, no existe dentro de su perspectiva, y la acción colectiva aparece siempre en él como una suma de acciones individuales organizadas por la mirada de un tercero. Por el hecho de que el resultado de la acción rara vez responde a los fines de los sujetos, ese resultado —sobre todo cuando proviene de la acción anterior de otros sujetos— aparece, en la perspectiva de Sartre, como una presencia coercitiva y carente de significación humana, como práctico-inerte. Es verdad que la libertad del hombre es limitada, pero ello no ocurre sólo, como cree Sartre, por las condiciones exteriores: los hombres están igualmente limitados por sus estructuras mentales, que resultan de esas condiciones y se encuentran en ellos. Pero esas condiciones y estructuras mentales no oponen solo límites a los hombres; les crean también un campo de posibilidades en cuyo interior ellos actúan y modifican la realidad modificándose a sí mismos, con lo cual transforman su campo de posibilidades. Es conocida la idea de Marx según la cual, modificando a la naturaleza, los hombres se modifican a sí mismos y modifican su realidad social, con lo cual crean posibilidades que pueden ser más vastas y pueden hacer más libres a los hombres o, al contrario, estrechar su campo de manera reaccionaria. Lo esencial es comprender que las condiciones son igualmente resultados de la acción y que todos los fenómenos humanos pueden descomponerse en estructuraciones significativas. El propio resultado de la acción es una estructuración significativa. Aunque diferentes, el sujeto y el objeto son idénticos; las condiciones, producidas por otras actividades, son dialécticas y significativas al igual que la acción del sujeto: constituyen al sujeto y su estructura mental, y no son exteriores a él. Por tanto no puede decirse —para tomar un ejemplo que da Sartre— que el deseo de enriquecimiento de cada español, luego del descubrimiento de América, era dialéctico, mientras que el resultado, el empobrecimiento general, perteneció a lo práctico-inerte.

La dialéctica es la inserción de todos los aspectos del problema en una totalidad significativa; tal el caso, por ejemplo, del vínculo que establece Marx entre el desarrollo de

las fuerzas productivas y el empobrecimiento de las clases obreras en cierto momento del desarrollo histórico, o bien —para tomar otro ejemplo de *El capital*— la interdependencia entre la producción y el mercado, entre la racionalidad de la producción y la «irracionalidad» del consumo; en cambio, la economía política clásica, que tomaba por objeto una totalidad económica no racionalizada (al igual que Marx, por otra parte), no comprendió en su tiempo esa interdependencia de los elementos dentro de la totalidad y separó la producción del mercado.

La posibilidad objetiva no es simplemente un criterio inmanente de la situación exterior del grupo o del individuo que actúa. Ella depende de dos factores que no son independientes entre sí, de dos aspectos que ni siquiera son complementarios sino, en cierta medida, idénticos. Por una parte, la situación exterior del grupo y de los individuos los determina y vuelve imposibles ciertas cosas; pero, por la otra, la estructura mental del grupo determina su acción y opera de modo que ciertas cosas y ciertos proyectos sean inconcebibles y el grupo no pueda quererlos, no solo en el nivel de la conciencia, sino en ese otro nivel no consciente que es esencial para la acción. Este elemento de estructuración mental reviste tanta importancia para caracterizar una posibilidad objetiva cuanta posee la situación exterior. Ahora bien, esa estructuración mental está determinada en medida muy considerable por la situación exterior, y esta, a su vez, puesto que no es sino el conjunto de las relaciones sociales del grupo, proviene de las estructuras mentales: es lo que Hegel, en su tiempo, denominaba la identidad del sujeto y del objeto.

Uno de los falsos dualismos de la posición mecanicista consiste, precisamente, en separar por completo el campo de lo posible creado por lo exterior y el campo de lo posible creado por lo interior, y en ver sólo uno o el otro, o en considerar a ambos como dos aspectos diferentes y complementarios que nada tienen de idéntico; por lo contrario, para Lukács conciencia posible y posibilidad objetiva están asociadas inescindiblemente.

En su capítulo sobre la conciencia de clase, Lukács estudia cuatro tipos de relaciones entre conciencia posible y posibilidad objetiva. Un conjunto de tipos de conciencia dentro de las sociedades precapitalistas, y tres categorías, vinculadas entre sí, de conciencia dentro del modo de producción capitalista. Para Lukács, contrariamente a Heidegger y al marxismo vulgar, no existe una estructura de conciencia «inau-

téntica» o ideológica en general. La falsedad de la conciencia o su verdad, su carácter ideológico o no, están determinados por el modo en que se vinculan con las relaciones de producción, por la posibilidad que tienen de alcanzar la totalidad de la vida social y por su proximidad a ella.

Lukács aborda en primer lugar el conjunto de los tipos de conciencia prevalecientes en las sociedades precapitalistas, en que las relaciones de producción, si bien eran fundamentales, no estaban todavía unificadas, y en las que ciertos grupos, aunque determinados por las relaciones de producción, no estaban directamente comprometidos en esta. Lukács cita el ejemplo, dado por Marx, de los Estados de las sociedades asiáticas; en ellos, la comuna, base agraria de la sociedad, permanecía idéntica a sí misma y se reproducía siempre, por más que la estructura estatal cambiase o invasiones de pueblos destruyesen los Imperios. Sin duda, ello no significa que los grupos exteriores a la comuna, los que integraban la organización estatal, no poseyesen carácter económico; pero es verdad que no intervenían directamente en la economía sino para recaudar diversos impuestos, mientras que el capitalista, por ejemplo, cumple una función económica precisa en el interior de la producción para el mercado. En esas sociedades precapitalistas, las concepciones del mundo que sitúan la ideología religiosa o la ideología política en el centro de las representaciones sociales, o las convierten en su elemento esencial, no son tan deformantes como lo serán, después, en el modo de producción capitalista; y ello en la medida en que, en el interior de esas formas de sociedad, la participación en las relaciones de producción se cumple, para ciertos grupos, necesariamente por mediaciones políticas o religiosas, así como en otras sociedades, llamadas primitivas, se cumple por las estructuras del parentesco. Así, de acuerdo con *Historia y conciencia de clase*, el elemento ideológico de esos diversos tipos de conciencia consistiría en el desconocimiento de la relación económica, vale decir, de las relaciones de producción. No obstante, Lukács recuerda que, según Marx, las relaciones económicas poseían mayor transparencia en esas formaciones sociales.

Lukács estudia sucintamente esas sociedades y consagra lo esencial de su análisis a las diversas estructuras de conciencia de clase de la sociedad capitalista; para mayor precisión, hoy debemos agregar: de la sociedad del capitalismo liberal. Distingue allí tres tipos de conciencia de clase: la de las capas medias, la de la burguesía y la del proletariado, tal como él

las concebía en la perspectiva de su marxismo ortodoxo. Traza una distinción fundamental en la naturaleza y la función de esos tipos de conciencia de clase, diferencia que, a su juicio, posee importancia vital para la praxis del proletariado.
El análisis de la conciencia de clase de la pequeña burguesía retoma y desarrolla los análisis marxistas tradicionales, que se han hecho más corrientes y conocidos con el ascenso del fascismo. Según *Historia y conciencia de clase*, la pequeña burguesía, por su situación, es absolutamente incapaz de ver el conjunto de la estructura social, y ni siquiera puede orientarse hacia ella; la causa de esto reside, precisamente, en que ella constituye una supervivencia social que el desarrollo del capitalismo y la remodelación de la sociedad tienden a eliminar. Por tanto, no puede sino permanecer en el nivel de lo inmediato y relacionarse con ello de manera afectiva y directa, separando, en la sociedad, el lado bueno del lado malo. Lukács retoma en este punto la polémica de Marx contra Proudhon, polémica en que Marx reprochó al representante ideológico de la pequeña burguesía que pretendiera distinguir lo bueno de lo malo en el capitalismo, sin ser capaz de comprender que el lado bueno y el lado malo no son sino dos aspectos de una misma funcionalidad y de una estructuración global común que no pueden separarse ni existir independientemente uno del otro.
En sus tendencias hacia un máximo de conciencia posible —que no es, en su caso, identificable con su conciencia real—, la pequeña burguesía, incapaz de visión de conjunto y de conceptualización racional, se orienta hacia apreciaciones, en lo esencial de orden afectivo, de lo que es bueno o malo en la praxis de las otras dos clases principales de la sociedad capitalista. La pequeña burguesía oscila entre estas y termina apoyando a la clase que ocupa la posición más fuerte.
Podríamos señalar, como ejemplo de esa actitud de las capas medias, los casos de Ilya Ehrenburg y de Erich Kästner, escritores célebres en su época; entre 1928 y 1930, ellos representaron el mundo dentro de esta perspectiva, como incomprensible, paradójico y hecho de contradicciones. Ilya Ehrenburg, que era sobre todo novelista, se sentía maravillado y al mismo tiempo desdichado por el desarrollo de la técnica; el poeta alemán Kästner, volviendo las espaldas a ese mundo paradójico, se refugió en un mundo de ensueños y escribió cuentos para niños con mucho talento y gran éxito. Ambos escritores experimentaron, entonces, una reacción afectiva de admiración, de seducción y de rechazo. Ehren-

burg criticó al stalinismo; la crítica de Kästner al nacionalsocialismo fue una de las más vehementes y radicales. Pero en una evolución inesperada, aunque sociológicamente comprensible, ambos pusieron fin a sus críticas. Las capas medias de Alemania se volcaron al hitlerismo, pese a la resistencia de individuos aislados; y en la medida en que, aunque transformadas, las capas medias existían todavía en Rusia, apoyaron al stalinismo. Lo que sobrevino en los dos escritores es tan patente que casi hablaríamos de un determinismo mecanicista: Kästner no se hizo fascista, ni Ehrenburg stalinista; pero el segundo reingresó repentinamente en Rusia, y Kästner se consagró a la publicación de novelas en gótico, de las cuales desapareció toda su problemática anterior. Después de la guerra retomaron todas sus críticas anteriores. Pero lo que quisimos destacar es que ambos muestran a la vez la reacción afectiva frente a la crisis y el apoyo posterior.

De la conciencia paradójica de la pequeña burguesía, que, como acabamos de ver, no puede dirigirse hacia la totalidad ni dar por resultado una actitud racional, Lukács distingue la estructuración de conciencia de las otras dos clases de la sociedad del capitalismo liberal: la burguesía y el proletariado, que, como clases fundamentales, son decisivas y por eso pueden orientarse hacia una comprensión global de la sociedad.

Cuando describe la conciencia burguesa, de la cual encontramos una serie de elementos en las descripciones de Heidegger, Lukács insiste en una de sus características esenciales, que la distingue de la conciencia de todas las clases anteriores. El análisis lukacsiano se sitúa en el nivel del análisis marxista tradicional, y ve en la praxis de la burguesía a la vez una orientación hacia la sociedad global y la imposibilidad de alcanzarla. La razón de ello, según *Historia y conciencia de clase*, es que la burguesía quiere evitar las transformaciones, mientras que, precisamente, una comprensión global de la sociedad implica la idea de superación y transformación. De igual modo, la burguesía tiene que negar la lucha de clases, mientras que la comprensión de la sociedad global la revela.

Esta caracterización de la conciencia burguesa resultó en parte falsa por causa de las perspectivas erróneas de Lukács (error sobre el que volveremos a raíz de su noción de conciencia posible del proletariado). En efecto, Lukács comprobaba que la conciencia burguesa no podía comprender las crisis porque esa comprensión implicaría el descubrimien-

to del carácter histórico y transitorio del modo de producción capitalista y el reconocimiento de los límites de la burguesía por parte de ella misma, es decir, su propia condena histórica. Ahora bien, la sociedad burguesa, lejos de desaparecer, como creía Lukács, ha superado las crisis y se ha transformado en una sociedad tecnocrática de capitalismo de organización, garantizando un desarrollo considerable de las fuerzas productivas. Esto se debió, en parte, a que los teóricos de la burguesía y sus pensadores oficiales integraron, desde el nivel del pensamiento económico, toda la economía (decimos «en parte», sin sentar una relación de causa a efecto).
Hoy, el problema del «cuadro económico», del modelo de crecimiento y de las cuentas nacionales, que los economistas desdeñaban hace cuarenta años, constituye el capítulo inicial de cualquier manual de economía política. La crisis de 1929-1930, y la existencia en la Unión Soviética de una economía planificada que la resistió, tuvieron considerable importancia para el desarrollo de la teoría económica y para las soluciones que ella encontró. Lukács pensaba que las crisis constituían el principal escollo para la práctica y el pensamiento burgueses; creía que la burguesía era incapaz de comprenderlas y, por consiguiente, de dominarlas. Pero la economía política burguesa desarrolló toda una teoría de las crisis y, en la medida en que estas pudieron pensarse, no alcanzaron la gravedad que tenían antes. Por eso sería preciso reconsiderar todo este análisis de Lukács, con sus limitaciones, y repensarlo mediante un análisis concreto de la evolución real de las sociedades industriales de Occidente. Aun los problemas epistemológicos deben replantearse. Por ejemplo, la relación esencial que Lukács establece entre la visión global y el devenir histórico es un problema muy importante y en gran medida genuino. Según él, totalidad y devenir están vinculados; no obstante, en nuestros días existe un pensamiento del conjunto, que niega, al mismo tiempo, el devenir: el racionalismo contemporáneo, nacido de esta nueva orientación, es estructuralista, y la «estructura» es, pese a todo, una categoría de la «totalidad».
Sobre todo la concepción lukacsiana de la conciencia del proletariado resulta hoy problemática. Según Lukács, el proletariado, como la burguesía, se orienta en su praxis hacia una estructuración y una comprensión globales de la sociedad, pero, a diferencia de la burguesía, el proletariado no tropieza con las limitaciones señaladas. El proletariado no desconoce la lucha de clases; al contrario, la afirma, y al mismo

tiempo integra el futuro y la transformación en su praxis actual. Así, es la única clase de la historia que puede alcanzar la verdad y la historia misma porque en su propio interés debe querer suprimirse. Mientras que la conciencia burguesa tropieza con límites y deviene antinómica porque busca a la vez el progreso extremo y la conservación de lo que es, el proletariado puede comprender la realidad porque se orienta hacia la acción revolucionaria y es capaz de provocar la transformación de la sociedad. La especificidad de la conciencia de clase del proletariado proviene de que es la primera clase de la historia que incluye en sus aspiraciones e intereses la supresión de sí misma.

Si, esquematizando el análisis de Lukács, consideramos la relación de la conciencia posible con los intereses de los grupos, esa relación se manifiesta diversamente para cada uno de ellos. La estructuración de las clases en las sociedades precapitalistas se orienta sin duda hacia los intereses, pero estos no se sitúan directamente en la economía puesto que la participación en la actividad productiva se cumple a través del aparato del Estado o por medio de organizaciones y de ideologías religiosas, es decir, de las superestructuras y categorías mentales que les corresponden. En el modo de producción capitalista, que unifica cada vez más el conjunto de la sociedad y la integra a la economía de mercado, todo interés se orienta de manera directa hacia la economía y, por consiguiente, en esa sociedad las mediaciones dejan de ser de orden superestructural. Vimos que las capas medias no pueden formular con claridad su interés porque no poseen acción propia ni pueden dirigirse hacia la totalidad: con una visión paradójica del mundo, oscilan de continuo entre las dos grandes clases de la sociedad capitalista. Estas últimas, la burguesía y el proletariado, orientadas directamente hacia lo económico, saben que las mediaciones de los otros ámbitos poseen carácter sólo superestructural. Pero mientras que la burguesía tiende a conservarse como clase y por eso es incapaz de comprender el devenir y la totalidad, el proletariado, que se orienta hacia la supresión de sí mismo como clase, tiene el privilegio y la posibilidad y el poder de alcanzar la verdad y la historia. Debemos insistir todavía en el carácter privilegiado que el proletariado adquiere en Lukács, y en el origen de su posibilidad: la especificidad y la particularidad de la conciencia de clase del proletariado provienen de que es la única clase de la historia que no quiere la afirmación y la conservación de sí misma.

En los otros grupos sociales de las sociedades precapitalistas o de la sociedad capitalista, la estructuración de la conciencia de clase se cumple a partir de ese propósito de conservación y de afirmación con miras a la supervivencia, por más que no pueda alcanzársela y aun al precio de una visión trágica o paradójica. Al contrario, para el proletariado lo esencial es tender hacia la supresión de sí como proletariado. De ahí el carácter igualmente particular y único de la revolución proletaria, que primero es una revolución política, mientras que la burguesía, por ejemplo, tenía conquistado el poder económico cuando hizo su revolución política. Esta tendencia a la supresión de sí de la clase y esta revolución inicialmente política contienen otra especificidad de la conciencia de clase proletaria. La revolución política del proletariado no puede lograr sus fines si la clase no alcanza una conciencia no ideológica de la totalidad, una conciencia cabalmente verdadera (imposible para las otras clases de la historia) de la especificidad del proletariado, así como la autoconciencia de sus fines históricos.

Acerca de esta particularidad del proletariado, Lukács retomó una de las ideas fundamentales de Marx, que este nunca desarrolló hasta el extremo, pero que encontró expresión clara, después, en Rosa Luxemburgo. Según esta concepción, el proletariado, cuyo fin es alcanzar una sociedad sin clases y, por consiguiente, sin proletariado, posee una estructuración de clase y de conciencia posible esencialmente diversa de las otras estructuraciones de clase y de conciencia; esa diferencia proviene de la especificidad de esa perspectiva excepcional del proletariado, perspectiva que se vuelve posible, a la recíproca, por virtud de aquella estructuración. No obstante, si ahora estudiamos la evolución histórica y social, advertimos claramente que esa conciencia revolucionaria no se desarrolló en los países industriales avanzados de Occidente. También observamos que las revoluciones de carácter socialista, ocurridas en países poco industrializados, se cumplieron con el proletariado, sin duda, pero sobre todo con una participación importantísima del campesinado, de las capas medias y de la *intelligentsia*; y en relación con ello, es necesario admitir que ninguno de esos grupos concibió ni realizó nunca acciones tendientes a su supresión como clase social.

Muy bien puede ocurrir, entonces, que esa concepción del proletariado revolucionario sea el punto más débil del análisis lukacsiano, y que el proletariado no constituya una ex-

cepción a aquella ley según la cual cada grupo busca su supervivencia y su predominio en la sociedad, no solo en el nivel de su conciencia real, sino también, y sobre todo, en el nivel de esa «conciencia» esencial para la praxis y para su comprensión, conciencia no consciente podríamos decir: la estructura mental que Lukács llama *zugerechnetes Bewusstsein* (que puede traducirse por «conciencia imputada» o por «máximo de conciencia posible»). Esa *zugerechnetes Bewusstsein* es determinada por la posibilidad objetiva, que constituye a esa conciencia posible al tiempo que es constituida por ella.

El esquema marxista del desarrollo revolucionario, sobre todo en *La ideología alemana*, lo concibe como el resultado de una reducción de la sociedad capitalista a las dos grandes clases fundamentales, la burguesía y el proletariado, a consecuencia del crecimiento capitalista y la pauperización extrema, causa de la proletarización de todas las capas medias y del campesinado. Ahora bien, precisamente allí donde el proletariado pasó a ser, no el grupo mayoritario de la sociedad, sino el más poderoso, se integró con tendencias reformistas bien acusadas. Estas no pueden explicarse solo por la existencia de partidos reformistas, pues el proletariado no es pasivo ni constituye un mero objeto de la actividad de los partidos: es indudable que una evolución diferente del proletariado habría eliminado los partidos reformistas. Fuera del Occidente industrializado, en los países donde participó en la revolución cooperando con otras fuerzas, el proletariado se orientó hacia su afirmación de sí, tal como hicieron el campesinado o los grupos nacionales de las clases medias.

La supresión del proletariado por sí mismo difiere, según *Historia y conciencia de clase*, de la supresión de las otras clases. En efecto, la evolución histórica determina siempre, con el desarrollo de las fuerzas productivas, la eliminación de la clase que estuvo en el origen de la transformación social; cabe esperar la eliminación de las clases y la marcha hacia una sociedad sin clases. Todos los acontecimientos históricos son producidos por acciones conjugadas y opuestas de varias clases, de varios sujetos colectivos; estos han tenido siempre una conciencia ideológica, y nunca pudieron conocer la verdad. Pero la concepción del proletariado y de su conciencia, en Marx, reclama una excepción: la tendencia hacia la supresión de las clases y del proletariado como clase y, en consecuencia, la posibilidad —necesaria para el logro de la acción revolucionaria— de una conciencia verdadera y trans-

parente de la totalidad y de la historia. Como ya destacamos, no se trata, en el caso del proletariado, de esa supresión que el desarrollo histórico determina siempre, sino de una acción que la adopta como perspectiva consciente y científicamente fundada.

Esa concepción que confiere carácter excepcional al proletariado es el elemento más problemático (es lo mínimo que podemos decir hoy) de *Historia y conciencia de clase*. No obstante, es la idea fundamental del libro, que está presente en cada página y difícilmente puede ser separada del resto. No obstante, es una idea errónea, discutible para muchos y de la cual el propio Lukács ha renegado; sin duda tuvo fundamentos para hacerlo, aparte de las tretas que debió emplear contra las autoridades stalinistas y de las coerciones externas. En la época en que redactó *Historia y conciencia de clase* Lukács pensaba encontrarse en un momento absolutamente privilegiado de la historia, en vísperas de la revolución socialista en Europa occidental. Dice allí, en efecto, que el espesor de las mediaciones se ha reducido y que la proximidad entre teoría y praxis es excepcionalmente grande. Piensa Lukács que para que esa proximidad se convierta en realidad transparente y la revolución se cumpla, solo falta la toma de conciencia adecuada por parte del proletariado; y cree que esto último es inminente, a lo cual *Historia y conciencia de clase* quiere contribuir.

No obstante, en el libro de Lukács encontramos también análisis acerca de períodos menos privilegiados de la historia, y estos, precisamente, son válidos también para la época que Lukács creía excepcional. Expuso su posición política en dos capítulos del libro, consagrados a Rosa Luxemburgo: «Rosa Luxemburgo como marxista» y «Observaciones críticas a la crítica de la Revolución Rusa por Rosa Luxemburgo». Sin exageración alguna, creemos que se puede situar a Lukács en la línea luxemburguista, que desempeñó un papel muy importante en la historia del marxismo: Rosa Luxemburgo fue su teórica en política y economía, Trotsky su representante político, y Lukács y Korsch su expresión filosófica.

Rosa Luxemburgo, autora de *Introducción a la economía política* y *La acumulación del capital*, entre otras obras, fue sobre todo la gran teórica del proletariado revolucionario. En el fondo, nunca Marx, y menos aún Lenin, pusieron hasta ese punto y de manera tan radical al proletariado revolucionario en el centro de sus teorías. Según Rosa Luxembur-

go, las otras clases no quieren la revolución ni se alían con el proletariado sino mientras no sobreviene la crisis final: se le oponen tan pronto como esta estalla. Ninguna otra clase puede alcanzar verdaderamente la conciencia revolucionaria, mientras que el proletariado, revolucionario por esencia, tiende de manera espontánea a esa toma de conciencia. La revolución no podrá ser sino el resultado de esa toma de conciencia revolucionaria espontánea: es indudable que esta se ve favorecida por la acción de los militantes, de las organizaciones y los partidos, pero estos mismos no son sino la expresión del desarrollo espontáneo del proletariado. En definitiva, este desarrollo y esta toma de conciencia espontáneos del proletariado lo opondrán a todos los otros grupos sociales y engendrarán el conflicto que culminará con la crisis del poder.

La realidad no confirmó ese pronóstico de Rosa Luxemburgo: en ninguna parte se produjo una revolución proletaria, en ninguna parte el proletariado se orientó de manera espontánea hacia el conflicto con todos los otros grupos sociales para desalojarlos del poder y crear una sociedad sin clases en que él mismo desaparecería y, por último, en ninguna parte el proletariado fue espontáneamente revolucionario. Ahora debemos plantearnos la pregunta por los fundamentos teóricos que explicarían esa evolución histórica.

En su tiempo, Lenin recurrió a la noción de aristocracia obrera para explicar la integración y el reformismo. Las tesis de Lenin —desarrolladas en *¿Qué hacer?*— son bien conocidas, y se oponen en todo a las de Rosa Luxemburgo. Según Lenin, el proletariado se orienta espontáneamente hacia el economismo y el reformismo, y sólo puede alcanzar una conciencia revolucionaria si los intelectuales se la aportan desde fuera. Como se sabe, Lenin matizó esas ideas iniciales, sobre todo a raíz de la Revolución de Octubre, pero en su práctica se inspiró siempre en esa concepción según la cual el proletariado no es espontáneamente revolucionario, concepción que, en definitiva, resultó más acertada que la de Rosa Luxemburgo. Por otra parte, esas tesis de Lenin eran compartidas por sus adversarios políticos, por aquellos a quienes se llamaba entonces «revisionistas», sobre todo Bernstein, y también Kautsky. El libro del socialdemócrata Hilferding, *El capital financiero*, inspiró en lo esencial los análisis leninistas del imperialismo, y los teóricos bolcheviques siempre conservaron su viva admiración por los escritos de Kautsky. Desde luego, las conclusiones de Lenin y de Bern-

stein en modo alguno eran idénticas, sino que se oponían diametralmente. La socialdemocracia alemana se orientó cada vez más hacia la integración y el reformismo, mientras que Lenin organizó el partido bolchevique, en definitiva más importante que el proletariado, para introducir en este las ideas revolucionarias y dirigir la revolución. De igual modo, Lenin no vaciló en buscar y practicar la alianza con otros grupos sociales, por ejemplo, el campesinado, prometiéndole la distribución de la tierra, o bien las capas medias nacionalistas, con el reconocimiento del derecho de los pueblos a la autodeterminación.

Esas concesiones le valieron la crítica de Rosa Luxemburgo. En primer lugar, contra la socialdemocracia alemana y contra los bolcheviques, ella atacó la burocracia y la burocratización del proletariado, del partido y de la revolución; en efecto, según ella es el proletariado revolucionario el que debe controlar al partido, a los intelectuales y a los militantes. Después, contra Lenin, Rosa Luxemburgo sostuvo que el nacionalismo es por principio reaccionario, y por consiguiente lo era admitir el derecho a la autodeterminación —hasta la separación completa— de los pueblos reunidos bajo el Imperio zarista. Lenin creía que la conciencia posible del campesinado ruso de esa época no podía avanzar más allá de la apropiación privada de la tierra; le prometió la división de las grandes propiedades, queriendo ganarlo así para la revolución. Rosa Luxemburgo se opuso con energía a ello porque juzgaba necesario socializar la tierra; exigió la constitución inmediata de grandes empresas agrícolas. Sus críticas partían de su distinción esencial entre el proletariado —única clase radicalmente revolucionaria, a su juicio— y las otras clases que se oponían al capitalismo; pensaba que en definitiva, en el momento decisivo, las capas medias nacionalistas, la pequeña burguesía y los campesinos aferrados al *statu quo* se sumarían, a pesar de su descontento, al campo de los enemigos del proletariado y de la revolución.

Lukács y Korsch, como hemos señalado, representaron esa tendencia luxemburguista en el pensamiento filosófico. No obstante, después de 1917, y a consecuencia del fracaso del espartaquismo en Alemania, Lukács debió moderar la posición luxemburguista, y su radicalismo, haciendo concesiones a las ideas de Lenin. No obstante, continúa insistiendo en la importancia de la espontaneidad, destaca los peligros que trae acordar excesivo peso al partido y se opone a que el proletariado se reduzca a una suerte de auxiliar. En el pla-

no de las opciones fundamentales el libro de Lukács sigue siendo luxemburguista en esencia, y Lukács menciona de continuo los escritos económicos, y aun en parte los políticos, de Rosa Luxemburgo, la justeza de cuyos análisis señala. Esas concepciones luxemburguistas, así como la situación histórica imperante a comienzos de la década de 1920, posibilitaron las ideas de *Historia y conciencia de clase*; pero esas concepciones y esa situación orientaron el libro hacia esa perspectiva errónea que reaparece en cada página y que debe desecharse si es que se pretende utilizar el núcleo metodológico esencial de la obra. Este aspecto metodológico del pensamiento de Lukács penetró en parte en las universidades a través de Mannheim y de la Escuela de Francfort, y todavía hoy constituye su aporte esencial. Si prescindimos de su perspectiva política (significativa solo para la historia del movimiento obrero, pero poco interesante para la historia de la filosofía), el libro de Lukács sigue siendo un acontecimiento, y representa, como *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, pero en un nivel mucho más fundamental, un vuelco del pensamiento occidental de comienzos del siglo.

4. Sujeto-objeto y función

El hecho de que Lukács emplee en *Historia y conciencia de clase* los conceptos de sujeto y de objeto no implica que conserve su oposición tradicional. Como hemos dicho, detalladamente explicó en la introducción las razones por las cuales sigue utilizando esos conceptos, así como el modo en que, apartándose de la tradición, entiende las relaciones entre el sujeto y el objeto. Lukács no suprime la existencia de estos, pero tampoco los separa para oponerlos en una diferenciación rígida: por el contrario, refirma su identidad cada vez. Pero los otros pensadores interpretan siempre el empleo de esos conceptos como si Lukács recayese en las posiciones de la filosofía y de la ontología tradicionales. Este es el fondo de las objeciones de Heidegger contra Lukács, de las que ya hablamos, y es también el origen de las objeciones de un pensador reciente, Jacques Derrida, quien prosigue a Heidegger en más de un punto y clasifica al marxismo en la metafísica porque, a su juicio, la idea de producción se apoya en las concepciones tradicionales del sujeto y del objeto.

Mientras que los estructuralistas han eliminado el devenir, la praxis y el sujeto, Derrida intenta pensar el devenir y, en cierto modo, la praxis. Para ello crea un nuevo concepto, el de «diferimiento» (*différance*), que deriva del verbo diferir e interpreta, entre otros sentidos, en este: dar un rodeo para obtener un goce posterior. Ese «diferimiento», según Derrida (que en esto prosigue la oposición heideggeriana entre lo ontológico y lo óntico), es ontológicamente más esencial que la diferencia que deriva de él. Esta —la diferencia según el uso consagrado del término— se encuentra en la base de la filosofía y en general de cualquier teoría, que, ateniéndose a lo que está presente, conocen siempre diferencias. En esto Derrida retoma la idea heideggeriana de la *Vorhandenheit* derivada de la *Zuhandenheit* más originaria, idea que encontramos, de manera diferente, tanto en las *Tesis sobre Feuerbach* cuanto en Lukács, pero sin esa oposición que introducen Heidegger y Derrida. Por otra parte, Lukács insiste en los fe-

nómenos históricos del fetichismo de la mercancía y de la cosificación y en el hecho de que la conciencia y el objeto están determinados por esos fenómenos. También Lukács admite que la teoría versa sobre diferencias y sobre lo dado, pero demuestra que lo que constituye un momento de toda praxis humana llega a petrificarse y a predominar en la sociedad capitalista con la eliminación de la praxis y el avance de la cosificación.

En cuanto al «diferimiento», es para Derrida un modo de escritura: produce huellas que se transforman o se borran. Ahora bien, también la praxis escribe en el mundo, deja huellas: las gafas que veo aquí son huellas dejadas en el mundo, como la Revolución Francesa y la Revolución Rusa; es igualmente cierto que las huellas se borran, y que posteriores transformaciones conservan las huellas antiguas y al mismo tiempo las borran, creando para nosotros un mundo nuevo. Hasta cierto punto, las posiciones de Derrida son afines a las de Lukács, y en parte podemos admitirlas; no obstante, su tentativa de eliminar de la historia el sujeto se opone completamente a las ideas de Lukács. Para el pensamiento dialéctico, Derrida, con esa eliminación del sujeto, es tan unilateral como lo fue el antiguo idealismo, desde Descartes hasta los neokantianos, con su oposición entre sujeto y objeto y su concepción unívoca que otorgaba la primacía al sujeto, identificado con una conciencia presente para sí, a expensas del objeto, que se eliminaba en mayor o menor grado.

Para Lukács, no es cuestión de negar el objeto o el sujeto, sino su oposición. Todo fenómeno social es siempre un fenómeno de praxis, de conciencia, de acción y de pensamiento ligados entre sí. El sujeto de esta praxis es un sujeto colectivo que refiere su acción a la de otros sujetos colectivos y que forma parte de la sociedad, objeto de su acción, al par que la sociedad misma forma parte del sujeto del cual constituye las categorías mentales con que se cumplen su pensamiento y su acción. Por tanto, el sujeto está en el objeto y el objeto en el sujeto; no se los puede separar ni, menos aún, oponerlos. Esta identidad del sujeto y del objeto, así como la categoría de totalidad, constituyen para Lukács lo esencial del pensamiento de Marx, prescindiendo de la validez o invalidez de los análisis empíricos y particulares que él expuso. Según Lukács, el marxismo es sobre todo un método que permite abordar los hechos sociales para comprenderlos y para determinar el comportamiento que ha de adoptarse en relación con ellos.

El primer problema que se nos presenta cuando queremos em-

plear el método lukacsiano para comprender y explicar acciones y obras es el del objeto. ¿Qué es, en una investigación, el objeto?

Objetos tales como el escándalo, la democracia, la revolución o la dictadura no existen porque son generalidades y carecen de estructura significativa. La sociología positiva siempre podrá alegar que constituye un dilema eterno de la investigación el de permanecer en el nivel empírico sin elevarse a la ley o, por el contrario, mantenerse en el nivel de las generalidades; y podrá sostener que a pesar de ello siempre se puede partir de la ley general y acercarse luego, poco a poco, a lo individual. Pero —lo repetimos— no existe una gradación de esa índole que vaya desde la generalidad extrema (p. ej., tipos de dictadura o de escándalo) hasta lo singular (tal o cual dictadura o escándalo). Las investigaciones que versan sobre lo individual o sobre lo general son insuficientes y no operativas. Tampoco se trata de partir de ambos polos y buscar una vía intermedia, sino de dirigirse desde el comienzo hacia una estructura significativa. Por ejemplo, la dictadura bonapartista posrevolucionaria, que podría incluir, digamos, a Stalin, el último Cromwell, Napoleón, etc., dictaduras estas que poseen rasgos sociológicos comunes. La estructura significativa de estas formas de dictadura (que la literatura marxista ha elaborado y dilucida) no consiste en ser una etapa entre la teoría general e imaginaria de todas las dictaduras (desde César, pasando por Hitler, hasta llegar a algún pequeño dictador de América Latina) y el caso de una dictadura particular que la historia estudia; como hemos señalado, Lukács critica en detalle esa concepción de la historia que oscila entre el formalismo de la ley general y la irracionalidad de lo individual. El criterio de validez de una investigación es la posibilidad de superar esa antinomia, de constituir el objeto como estructura significativa; dicho de otro modo, la posibilidad de descubrir su función dentro de la praxis de los sujetos colectivos.

El objeto dado, el hecho de que lo está y debe comprobarse, es un prejuicio del positivismo. Los objetos solo existen como correlatos de un sujeto y con relación a la praxis de este. Lukács, que invoca aquí los análisis de Marx, toma el ejemplo del descubrimiento del capital variable en su diferencia con el capital constante (es decir, la diferencia, en el modo de producción capitalista, entre el salario y el resto del capital de la empresa), mientras que en la economía clásica no se conocían sino el capital fijo y el capital circulante. La econo-

mía política clásica, que elaboraba la ciencia desde el punto de vista del capitalista aislado, solo distinguía el capital circulante, que se renueva en cada ciclo de la producción, y lo oponía al capital fijo (edificios, máquinas, etc.), que necesita de un cierto número de ciclos de producción para amortizarse. Así, para la economía política burguesa, salario y materias primas entraban en la misma categoría, la del capital circulante. Desde la perspectiva del capitalista, la diferencia entre materias primas y salarios no podía advertirse y, de todos modos, hacerlo tendría apenas sentido. Esa distinción plantea el problema del origen de la plusvalía, cuyo conocimiento es fundamental para el proletariado, y el problema de la superación y la transformación del capitalismo, que como el anterior, deben eludirse y suprimirse para el punto de vista de los economistas burgueses. Pero cuando Marx abordó el capitalismo desde un punto de vista histórico, como una etapa precisa de la producción que caracteriza a cierta época de la historia humana, estableció esa distinción entre salario y materias primas y, por tanto, entre capital variable y capital constante, distinción que él siempre consideró como uno de sus mayores descubrimientos. En lo que la economía política burguesa consideraba una identidad, él halló una diferencia, y así pudo estudiar la función diferente del salario, su papel fundamental en la teoría de la plusvalía y en la comprensión del mercado respecto de las posibilidades de venta y de consumo, posibilidades desarrolladas en las célebres ecuaciones que Rosa Luxemburgo retomó después en *La acumulación del capital.* Cambiando la perspectiva, Marx introdujo un nuevo objeto, sin negar por eso la vieja distinción entre capital fijo y capital circulante, que igualmente posee una función y él estudia en detalle. La verdad no consiste en rechazar una de las dos distinciones por falsa, sino en estudiar su función y en comprender que, dentro de cierta perspectiva, determinada también por la función del objeto, este es diferente que en otras perspectivas y otras funcionalidades. Eso es lo que debe entenderse por *Gegenstandsstruktur,* que no puede significar «objetividad» sino algo como «estructura objetual». Por tanto, en cada caso es preciso descubrir la estructuración del objeto en relación con la problemática precisa, pero sin rechazar los objetos anteriores reputándolos meramente falsos. Siempre deben plantearse la cuestión del origen, de la función y de la necesidad de esos objetos falsos, que no se vuelven comprensibles sino en relación con la praxis y el pensamiento de un grupo social.

El ejemplo de los escritos de Pascal puede ilustrar la transformación del objeto a partir de los cambios de problemática. Para la mayoría de los estudiosos, los *Pensamientos* y las *Provinciales* eran la expresión del pensamiento del individuo Pascal, que no podía haber cambiado de perspectiva en el lapso que separa la redacción de los dos escritos. Las investigaciones versaban sobre los dos textos como objeto único, y los estudiosos concedían preferente atención a las *Provinciales* (escritas en colaboración con los cartesianos Arnauld y Nicole), por considerarlas más próximas a las perspectivas cartesianas. Ahora bien, es imposible hallar una coherencia que valga para ambos textos a la vez: cada uno de ellos posee, en efecto, su propia estructuración y coherencia. Son dos objetos diferentes, y respecto de ellos debe plantearse el problema de la génesis con relación a un sujeto colectivo, puesto que, por hipótesis, el sujeto de una obra o de una acción nunca es el individuo aislado. En las investigaciones que dieron por fruto *El Dios oculto*,[1] el problema se resolvió muy rápidamente en cuanto a las *Provinciales*: la solución se encontraba en todos los manuales que hablaban profusamente de Arnauld y de Nicole; en cambio, no disponíamos de esclarecimiento alguno respecto de los *Pensamientos*, cuyo origen los estudiosos confundían con el de las *Provinciales*. Hicieron falta investigaciones empíricas para descubrir al grupo de Barcos, grupo del jansenismo extremista opuesto a Arnauld y Nicole y que los historiadores habían ocultado por completo. Tuvimos entonces la certeza de que, cuando Pascal escribía las *Provinciales*, otro grupo jansenista criticaba sus escritos, y Pascal conocía esa crítica. Así, el cambio rápido de las posiciones pascalianas y el pasaje a la visión trágica extremista a consecuencia de la condena de la Iglesia se hicieron explicables. Al comienzo de la investigación, entonces, la representación imperante en la conciencia común constituía el punto de partida, el primer estado del objeto de estudio; pero debió transformarse, reestructurarse. Sobre la marcha, ciertos elementos debieron abandonarse, mientras que aparecían otros: las *Provinciales* dejaron de pertenecer al objeto cuando se elaboró la estructuración de la visión trágica del mundo de los *Pensamientos*, pero en ese nivel pudieron integrarse al nuevo objeto las tragedias de Racine, como parte de él.

No se puede abordar el estudio de obras o de acciones sin

1 Cf. *Le Dieu caché*, estudio sobre la visión trágica en los *Pensamientos*, de Pascal, y en el teatro de Racine (París, Gallimard, 1955).

plantear previamente el problema de su coherencia, una coherencia tal que pueda convertírsela en modelo y buscar luego el sujeto colectivo para el cual esa estructura coherente posee carácter funcional, es decir, constituye para él un elemento de su posibilidad de existencia. La estructura no es solamente formal, como en los estructuralistas contemporáneos, que eliminan la función, el sujeto y el devenir. De igual modo, cuando hablamos de la transformación del objeto, no aludimos al cambio de este en el curso de la historia, como cree el positivismo, ni a los progresos del conocimiento, sino a las transformaciones sobrevenidas en la relación significativa entre sujeto colectivo y mundo histórico, dicho de otro modo, en la funcionalidad. Si, en efecto, el objeto de estudio es una estructura que no existe sino como valor funcional para la praxis, es imposible comprender la naturaleza misma de este objeto aparte de su estrecho vínculo con la praxis. Cuando se trata de teorías y de pensamiento, debe tenerse en cuenta que praxis diferentes (praxis de clases y de grupos diversos) exigen teorías más o menos elaboradas y adecuadas, y que esa relación entre la teoría y la práctica, que, según el pensamiento de Lukács, debía alcanzar su máxima transparencia en el caso del proletariado, es siempre una relación mediada y funcional.

Tan pronto como se comprende el carácter fundamental y necesario de esa funcionalidad, no puede admitirse la existencia de formas generales y permanentes como el arte, la pintura, el derecho o la moral, en calidad de formas generales y abstractas que la historia llenaría cada vez de un contenido diferente. En el caso estudiado interesa cuestionar tanto la forma cuanto la necesidad de su función, que en diferentes casos solo por excepción presentan semejanza. De tal modo, es preciso, respecto del derecho por ejemplo, interrogar la forma de este en tal o cual sociedad precisa antes de emprender cualquier otra investigación. En efecto, las formas del derecho no son idénticas, puesto que las funciones del derecho difieren en sociedades diversas; y aun puede suceder que una sociedad estructurada de otro modo carezca de esa forma específica. Gran parte de los objetos consagrados por la enseñanza universitaria no existen: no hay historia del derecho, de la pintura o de la literatura. Afirmarlo implicaría creer que la historia de la literatura, por ejemplo, es un objeto que posee un devenir inmanente y puede ser comprendido como tal. Ahora bien, Mallarmé no puede comprenderse a partir de Ronsard, por más que se tengan en cuenta todas sus media-

ciones literarias. En efecto, el devenir significativo es el de la sociedad global y no el de tal o cual dominio particular cuya autonomía raramente existe y en todo caso sólo respecto de sectores muy específicos. Es verdad que los pintores se definen unos en relación con los otros, y que los literatos dialogan entre sí; no obstante, el fundamento de esas relaciones —o de la ausencia de estas— entre pintores y poetas a través del tiempo, lo que produce las similitudes o las diferencias, lo que vuelve posibles o imposibles las relaciones, los préstamos, las oposiciones y las interpretaciones, en suma: el fundamento de todas esas relaciones positivas o negativas se sitúa en la historia global y en el devenir de la totalidad.

El caso particular de la historia de las ciencias es relativamente diferente. Primero porque, en la ciencia, los resultados son acumulativos: los antiguos conocimientos, que siguen admitiéndose, forman parte de la teoría actual y no de la historia. Y por tratarse de una técnica acumulativa, la historia posee un valor particular, que no pueden reclamar para sus disciplinas los historiadores del arte y de la filosofía. Es uno de los títulos de gloria de la escuela francesa de historia de la ciencia el haber producido, con Koyré y Lenoble, una revolución en el modo de abordarla. Según esos historiadores, sólo el químico —u otro hombre de ciencia— puede no interesarse sino por una historia de la ciencia en que únicamente se refieran los progresos teóricos y aquellos descubrimientos antiguos que todavía forman parte de la teoría actual. Pero la historia de la ciencia como objeto real de historia —decían Koyré y Lenoble— debe ocuparse también de los errores y los fracasos. Koyré y Lenoble se situaban fuera de la perspectiva dialéctica y marxista, pero sostenían con justicia la necesidad de comprender cada logro en el trasfondo de innumerables fracasos y de preguntarse, por ejemplo, no quién descubrió la ley de la gravitación, sino por qué los demás retrocedieron ante el descubrimiento que formuló después Newton. Ahora bien, estas preguntas y las investigaciones necesarias para responderlas no injieren solamente en la historia inmanente de la ciencia, sino que exigen una historia de las categorías mentales; y para trazar una historia de estas últimas es preciso orientarse hacia la historia de la sociedad global. La autonomía de las ciencias (muy relativa, como lo muestra el hecho de que todavía recientemente hemos asistido a intervenciones y aplicaciones de la biología fuera de su campo propio) depende de las mutaciones de la producción y del cambio de las categorías mentales. Desde fines del siglo XIX se

admite y reconoce el valor de todo progreso científico, pero semejante autonomía es reciente y muy relativa. Aun en el caso de la historia de la ciencia moderna, no puede abstraerse de la historia de la sociedad global, y menos todavía cuando se trata de la historia de la ciencia en el pasado.

La importancia de la historia cambia cualitativamente cuando versa sobre la filosofía o las teorías que se han sostenido en ciencias humanas. Cada una de estas categorías nació dentro del devenir de la totalidad y está ligada con la praxis de un sujeto colectivo que actúa en el mundo. Esas relaciones entre teoría, praxis, sujeto colectivo y mundo se transforman y transforman tanto el problema cuanto la manera de abordarlo y constituirlo. Cada teoría del pasado es un objeto significativo respecto de un grupo que la investigación debe descubrir. Debe comprenderse desde la praxis de ese grupo, por cuanto fue elaborada para resolver cierto número de problemas. Estos mismos se transformaron, al igual que las respuestas que se les dio en su momento, con las transformaciones prácticas. Así la historia del problema en el caso de la filosofía y de las ciencias humanas —y aun, hasta cierto punto, en las ciencias de la naturaleza— no es sino el problema mismo de la historia. La historia del problema muestra el modo en que sujeto-objeto y funcionalidad cambiaron en la historia con la praxis de los grupos. Como insiste en destacar Lukács, muchas de las obras clásicas del marxismo incluyen una parte consagrada a la historia de las doctrinas que se han sostenido acerca de su objeto de estudio: Marx se proponía dedicar el Libro Cuarto de *El capital* a «la historia de las doctrinas económicas»; Rosa Luxemburgo, en *La acumulación del capital*, y Lenin, en *El Estado y la revolución*, estudian en detalle la historia del problema de la acumulación y del Estado, respectivamente. Ahora bien, las partes históricas de esas obras en nada se parecen a las reseñas del problema que solemos hallar en los manuales, que, si por ejemplo se ocupan de la teoría del intercambio, presentan (en un capítulo preliminar, carente de interés científico, pero que se incluye para seguir los hábitos universitarios) las diferentes teorías antiguas o contemporáneas sobre el intercambio y aportan esclarecimientos puntuales que no se iluminan unos a otros, o bien procuran ingenuamente trazar un devenir inmanente. En cambio, la verdadera historia del problema es incomparablemente más original, puesto que no se empeña en trazar un devenir inmanente y ficticio en el nivel de la teoría o del problema, sino que busca hacer comprensible la historia del problema como

el síntoma de un devenir inmanente respecto de otro nivel, el de la historia. En las grandes obras marxistas que acabamos de citar, la historia de las teorías es referida al devenir de la totalidad en que nacieron, en la medida en que son realidades funcionales para ciertos sujetos colectivos que se encuentran en un mundo. Es así, a nuestro juicio, como puede hablarse de una génesis válida del objeto: la teoría actual, que debe conocer su origen, ocupa su lugar como una etapa dentro de la historia de la totalidad en devenir.

La historia y la función se ligan inescindiblemente con el sujeto y con el sentido dentro de la totalidad. Esta concepción, fundamental según Lukács y Marx, no es reconocida por todos aquellos que invocan el marxismo, ni mucho menos. La escuela althusseriana, por ejemplo, parte de posiciones mecanicistas muy coherentes y rechaza todas esas categorías: no admite el sentido, ni la función, ni el sujeto, ni la historia, ni la totalidad. Ultimamente, el traductor al francés de la *Esencia del cristianismo*, de Feuerbach, publicada por Althusser en la colección que él dirige, plantea en el prefacio que ha redactado para esa edición un gran dilema, un novísimo dilema, según él cree, del pensamiento filosófico o más bien de la teoría actuales. Ese traductor y a la vez redactor del prefacio ilustra su dilema con dos nombres, Spinoza o Feuerbach, y lo explicita sobre poco más o menos con los siguientes términos: o bien se postula un sentido —que, según dice, es necesariamente un sentido oculto, una suerte de delirio circular de la totalidad, en que al parecer incurre toda la interpretación dialéctica del marxismo— y entonces nos situamos del lado de Feuerbach, que sigue siendo idealista porque busca un sentido, por más que procure encontrar en la religión un sentido puramente humano; o bien no se busca el sentido, sino el modo de producción que engendra esa apariencia inmediata del sentido, y en este caso nos situamos del lado de Spinoza. Pero es un Spinoza mucho más mecanicista que el del sistema real: el Spinoza del segundo modo de conocimiento, tal como lo expone en la *Etica*, amputado del tercer modo, tan esencial como aquel si no más. En ese dilema algo queda: en efecto, cualquiera que sea la interpretación escogida, el dato inmediato sigue siendo que en el punto de partida nos orientamos hacia la investigación del modo de producción o hacia la investigación del sentido.

Esta alternativa entre Spinoza y Feuerbach retoma, bajo nuevo ropaje, una dicotomía célebre que durante mucho tiempo dominó todo un sector de la literatura marxista, así como cier-

tas tendencias de la ciencia universitaria. Los marxistas «ortodoxos» solían conminar a cada filosofía a que respondiese esa pregunta, y se definiese como materialista o idealista; y esa pregunta muy bien podría traducirse hoy con estos nuevos términos: «negación del sentido» o «búsqueda del sentido». Para los stalinistas, la historia de la filosofía era inútil, pues esa pregunta y ese dilema bastaban con largueza, como si una etiqueta de materialismo o de idealismo alcanzaran para hacer comprensible o para explicar el sentido de una filosofía. Y esa misma alternativa se planteaba fuera del stalinismo. En los universitarios alemanes, y en los fenomenólogos, se traducía en la oposición entre comprensión y explicación dentro de la metodología de las ciencias del espíritu. Según esos universitarios, la búsqueda de la significación debía proceder mediante la intuición y la empatía logradas en una actitud comprensiva; caso contrario, en el otro extremo, se estaba condenado al positivismo, que, por ejemplo, estudia causalmente el modo de producción de una obra de acuerdo con el modelo de las ciencias de la naturaleza y no puede comprender nada del fenómeno estudiado. Entre los stalinistas, para ser científico hacía falta proclamarse materialista y, a la recíproca, quien se proclamara materialista se convertía en científico; y de manera complementaria, según los teóricos de la empatía, tan pronto como se buscaban explicaciones se abandonaba el terreno de la ciencia.

Esa alternativa debe rechazarse por completo. Así lo imponen la dialéctica hegeliana, formulada como método —aunque en un nivel poco científico—, y el materialismo dialéctico de Marx. Materialismo e idealismo son los dos aspectos complementarios de una misma —y falsa— actitud que reduce la realidad material a una estructura mecánica y sitúa el sentido en el espíritu. En la primera y en la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx se pronunció con claridad sobre este problema. Allí dice que Feuerbach eliminó la actividad para destacar la intuición y la sensación, que nos pondrían en relación con el objeto; pero con ello la actividad se convierte en patrimonio del idealismo y de la teoría. Cuando, siguiendo el viejo materialismo, se concibe la realidad y los hombres como si fueran máquinas, el sentido se proyecta a otra parte y, según la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*, es forzoso imaginar ciertos individuos —superhombres o teóricos— situados por encima de la sociedad, portadores del sentido y capaces de acción. Ahora bien, la investigación del sentido no excluye la del modo de producción, ni a la inversa. La

dialéctica elimina las alternativas dualistas entre el materialismo y el idealismo, el determinismo y el voluntarismo, el formalismo de las periodizaciones históricas abstractas y la irracionalidad de lo individual e inaprehensible que irrumpiría en la historia. En su fundamento y en su principio, la dialéctica es monista; para ella, el sentido se encuentra en la realidad humana y se transforma como ella lo hace. Cada estructura posee un sentido propio, que reside en su significación global, en su unidad y en su estructuración; y estas solo pueden comprenderse con relación al modo de producción, es decir, desde la estructuración más vasta que engendra a ese sentido y respecto de la cual constituye una estructura significativa.

Esta relación entre sentido y modo de producción, entre la comprensión y la explicación, es un problema que atañe a totalidades concretas y progresivas. Un pensamiento de Pascal (para retomar el ejemplo de una investigación concluida) debe comprenderse primero dentro del conjunto de los *Pensamientos*, y estos, en su relación con la obra de Pascal, que, a su vez, debe explicarse desde la totalidad más vasta que constituye el movimiento jansenista.

La obra de Pascal posee un valor comprensivo respecto del jansenismo, que la explica. Y el jansenismo, a su vez, nos permite comprender la nobleza de toga, que explica al movimiento jansenista. Después, la situación de la nobleza de toga debe comprenderse y explicarse por referencia a las relaciones de clase imperantes en la Francia del siglo XVII y a las otras visiones del mundo que ellas engendraron, y así sucesivamente. Es todo ese trámite, a la vez explicativo y comprensivo, el que nos acerca cada vez más al sentido de los *Pensamientos* de Pascal y al modo de su producción, inseparable de ellos. Siempre se trata de descubrir las mediaciones concretas que superan las alternativas del pensamiento dualista, puesto que la realidad no está separada del sentido: es material y significativa al mismo tiempo.

La investigación, que debe dirigirse tanto al sentido cuanto al modo de producción, debe satisfacer cuatro condiciones si es que ha de alcanzar resultados válidos. Si el objeto de estudio es una obra, es preciso comenzar por investigar la visión del mundo que está en su base, así como el grupo respecto del cual esa visión posee un carácter de necesidad funcional (y ello prescindiendo desde luego, de las perspectivas del investigador y de sus juicios de valor).

En segundo lugar, para una mejor elaboración de la visión

del mundo y de la conciencia posible del grupo, la investigación debe penetrar más profundamente en la sociedad global y preguntarse por la adecuación entre la visión del mundo del grupo y su conciencia posible por referencia a la sociedad global, y ello a fin de determinar su carácter de ideología o de verdad. El investigador que trabaja sobre una época del pasado se sitúa fuera de ella, en una cierta distancia histórica, y puede comprender el conjunto de las relaciones imperantes entre los grupos en esa época mejor que pudieron hacerlo, en el nivel consciente, quienes vivieron y crearon en ella. Esa distancia en modo alguno deroga la identidad del sujeto y del objeto, sino que, cada vez de manera diferente, relativiza esa identidad. Y ella es necesaria aun respecto de la época contemporánea —pese a las dificultades que ello supone y que es preciso vencer para obtenerla—, a fin de constituir la estructura significativa de una obra, de un acontecimiento, y de descubrir las mediaciones que explicitan su origen. La identidad sujeto-objeto se sitúa en un nivel mucho más fundamental, en la orientación originaria hacia el objeto, orientación que a su vez proviene del interior de la totalidad, de un momento de la historia, así como de ella proviene el objeto de la investigación. Por consiguiente, es preciso constituir el conjunto de las visiones del mundo de los grupos que actúan y viven dentro de una sociedad global, y respecto de cada uno de esos grupos el investigador debe interrogarse acerca del carácter más o menos ideológico de su visión del mundo, es decir, de la conciencia máxima que cada grupo pudo alcanzar, y que no debe confundirse con la conciencia real psicológica.

Pero también esa conciencia subjetiva y sus fines deben estudiarse, y su investigación constituye la tercera de las condiciones que venimos enumerando. El nivel de la conciencia subjetiva posee a menudo importancia secundaria, y por eso lo hemos descuidado hasta aquí. Pero el proyecto consciente, subjetivo, puede ser muy importante y no se lo debe omitir sistemáticamente. No interesa solo la conciencia subjetiva e inmediata de los creadores, sino también, y sobre todo, la conciencia real de los grupos, que son los verdaderos sujetos. Luego de referir la racionalidad no consciente del comportamiento del grupo a su conciencia posible, que revela su sentido, es preciso investigar el modo en que esa racionalidad se manifiesta en la conciencia real, subjetiva, del grupo.

Por último, en una cuarta etapa que remite a los dos primeros parámetros de la investigación, esta debe descubrir el equi-

librio social hacia el cual tiende la acción del grupo, aunque este equilibrio, que resulta de la acción de grupos diferentes, muy raramente corresponda —como hemos dicho— a los fines subjetivos y conscientes que participan en él, o aun a los proyectos no conscientes que gobiernan su acción y que solo la conciencia imputada puede explicitar. El sentido y el modo de producción, si bien son inseparables, deben distinguirse en la estrategia de la investigación. Esta parte de la búsqueda del sentido y debe constituir la visión del mundo antes que pueda abordar los otros tres niveles complementarios. Este sentido no es algo oculto ni esotérico; es manifiesto, pero no se ofrece de manera inmediata porque nuestras estructuras mentales son cada vez menos aptas para alcanzar directamente la totalidad y el sentido, y porque nuestras relaciones sociales presentan mediaciones en extremo complejas. Y aun sucede con frecuencia que la estructuración global, constitutiva del sentido y que solo puede captarse insertándola en una estructuración más vasta, no aparezca inmediatamente y requiera de una serie de mediaciones para ser aprehendida. Cuando en la Edad Media se afirmaban significaciones teológicas según las cuales Dios intervenía efectivamente en la realidad, esas significaciones globales requerían también de análisis, pero se presentaban de manera casi inmediata y no hacía falta duplicarlas antes en un discurso analítico. Cuando la novela, cuyos correspondientes son el empirismo y el racionalismo carentes de visión global, nació como literatura del mundo parcelado, el individuo era en ese mundo (que es también el mundo del individualismo) una realidad inmediatamente visible en el nivel de la historia y de la percepción. Sin duda, los autores de novelas se proponían pintar el conjunto de las relaciones entre el individuo y el universo, pero necesitaron entonces de un largo rodeo para llevar al lector hasta ese sentido global, situado más allá de la anécdota. Y ese rodeo se prolongó de continuo entre Don Quijote, todavía apegado a ciertos valores, y la vida de Madame Bovary, que, a primera vista, no sobrepasa el plano de la anécdota ni el de la simple narración de sucesos. Aumenta entonces cada vez más la distancia entre lo inmediato percibido y el sentido global, que empero existe manifiestamente; y para nosotros, que carecemos de percepción inmediata de la totalidad, los desvíos y las mediaciones se complican.

Por tanto, no se trata de hallar un sentido esotérico que el investigador introduciría en la obra desde el exterior, sino de restablecer la unidad a la cual no tenemos, por fuerza, ac-

ceso directo. El proceso de comprensión exige una construcción y una reflexión, y esta es al mismo tiempo comprensiva y explicativa. La investigación debe dar por resultado un análisis a la vez racional y concreto. Solo así puede llegar más lejos que otras tentativas de interpretación, en la medida en que dé razón del conjunto sin tener que referirlo a algo abstracto o general como sería una ley, y en la medida en que, al tiempo que comprende la obra como obra de arte (pero sin transformarla en algo único e inaprehensible), la inserta en el devenir histórico dentro del cual descubre la función de ella. En cada caso particular es preciso investigar tanto la estructura unitaria de la obra cuanto las mediaciones con relación a la sociedad global, que permiten traer a la luz esa estructura y mostrar su funcionalidad. Si la investigación no se gobierna según estos requisitos, permanece cautiva entre las dos actitudes de que hemos hablado: la explicación puramente formalista, y la comprensión que solo sabe del genio y de lo inaprehensible.

Pero, ¿cómo se constituye ese sentido manifiesto, y no obstante oculto a un primer examen? El fin de la investigación es revelarlo y constituirlo, pero, bien entendido, ella no lo imparte arbitrariamente desde fuera: lo desprende del objeto, que también se construye en el movimiento de la investigación que dilucida su sentido, objeto que sólo existe cabalmente con la aparición de ese sentido que permite aprehenderlo como estructura significativa. No se aborda un objeto dado con reglas universales preestablecidas, sino con una concepción del objeto que lo quiere funcional como estructura significativa, y con una concepción metodológica. Sabemos que, aun prescindiendo del hecho de que ellos se constituyen en la investigación, el sentido y el objeto se han producido antes, en la praxis de un sujeto plural. Y la investigación, que se propone constituir ese sentido y ese objeto, no alcanza resultados sino en la medida en que encuentre en el objeto relaciones suficientes para descubrir su coherencia necesaria, dicho de otro modo, su funcionalidad respecto de un sujeto colectivo. Además de esta relación del sentido y de la funcionalidad, el sentido debe poder dar razón, de manera inmanente, del conjunto de los fenómenos considerados por la investigación, vale decir (retomando el ejemplo de una obra de arte), del conjunto de los elementos que constituyen la obra y sus recíprocos vínculos.

De las cuatro etapas que distinguimos dentro de la estrategia de la investigación, acabamos de definir el primer mo-

mento, destacando los criterios concretos y positivos que garantizan la validez del procedimiento aun antes de que se emprendan las etapas restantes, que atañen, respectivamente, a la adecuación de la visión del mundo a la realidad, a la finalidad subjetiva y al resultado objetivo de cualquier acción u obra.

No hay que entender la coherencia en un sentido lógico y creer que todo lo que no se adecue inmediatamente a lo lógico, todo lo que implique contradicción, es incoherente. Debe concebírsela en el sentido de una coherencia relativa, en su funcionalidad respecto de un grupo social y desde su praxis. La contradicción trágica era una visión coherente del mundo para los jansenistas del ala extrema, y era visible y necesaria para ellos como contradicción. Pero una visión puede ser también contradictoria y coherente, o tener su coherencia en su contradicción, sin que esta se manifieste ni sea visible para el grupo desde el interior. Por ejemplo, en la ideología liberal las ideas de libertad y de igualdad, tomadas en sentido absoluto, se excluyen entre sí. En efecto, la libertad extrema niega la igualdad, y a la inversa. No obstante, se encuentran juntas en el pensamiento de la Ilustración y desempeñaron un papel muy importante en la lucha contra el feudalismo; ellas estaban vinculadas y, pese a todo lo que pueda decirse hoy, no eran simples afirmaciones vacías. Es preciso estudiar su función en cada momento histórico. La libertad y la igualdad comenzaron oponiéndose para devenir manifiestamente contradictorias después, en el curso del siglo XIX, pero la burguesía progresista no las juzgaba opuestas. Con relación a este grupo, la contradicción poseía su coherencia, aunque no formulada. Es evidente (hoy lo sabemos bien, y los estudios históricos lo han demostrado) que la burguesía no quería la igualdad sino hasta cierto punto, porque esta igualdad puramente jurídica le resultaba útil, pero quería, de todos modos, esa igualdad dentro de dichos límites. Pero esta nueva contradicción no plantea el problema de la incoherencia, sino el de la ideología: es el problema de la conciencia falsa, de la diferencia entre lo que la conciencia puede admitir y lo que la praxis real puede y quiere alcanzar.

La coherencia ligada con la función se constituye en el nivel de las estructuras mentales desde una situación histórica dada y en la perspectiva de la praxis de un grupo determinado en relación con otros grupos. Si bien la ideología es engendrada por la praxis como uno de sus elementos esenciales, que la sostienen y la posibilitan, ella raramente corresponde a la praxis

que suscita, por más que al mismo tiempo sea suscitada por esta praxis. Tal correspondencia o falta de correspondencia entre la ideología y la praxis constituye el objeto de la segunda de las etapas mencionadas, que, en este nivel, se plantea el problema de la adecuación de una visión del mundo a la realidad y coteja la ideología con la praxis para comprender sus diferencias y ensayar una explicación de estas.

En su acción y con miras a su existencia, los grupos tienden a la coherencia y elaboran en su praxis una coherencia funcional implícita en sus estructuras mentales, en su comportamiento cotidiano, político, económico y social. Pero esta coherencia significativa implícita rara vez se manifiesta en su conciencia. Según un célebre escrito de Lukács acerca del francotirador, un grupo sólo excepcionalmente acepta la expresión de su visión del mundo; en efecto, los grupos están por completo absorbidos en sus tareas inmediatas, y muy a menudo la expresión de su visión del mundo provocaría dificultades en el nivel de esas tareas. Nunca ocurre que el grupo delegue de manera automática al individuo para que este exprese su visión del mundo. Para volver al ejemplo citado, la filosofía pascaliana del pecador justo que la Iglesia condena no podía convenir a los jansenistas, por más que expresase su visión del mundo: ellos temían presentar públicamente textos que la Iglesia pudiera condenar; por otra parte, Pascal no escribió los *Pensamientos* sino cuando se separó del jansenismo. De igual modo, Racine escribe y hace representar dramas que corresponden estructuralmente a la visión trágica del jansenismo, pero este, por su parte, reprueba las actividades teatrales en todas sus formas, ya se trate de escribir o de representar dramas.

Podemos tomar un ejemplo en otro ámbito. Hace algunos años, como signo de liberalización, los soviéticos exhibieron los filmes de Dziga Vertov, en Florencia, con motivo de un festival consagrado al cine-verdad. Dziga Vertov tuvo dificultades con las autoridades stalinistas, y desapareció; siempre creímos, de acuerdo con lo que se nos había dicho, que la suya era la obra de un opositor. Ahora bien, viendo los filmes de Dziga Vertov —que tuvo, repitámoslo, graves dificultades antes de desaparecer— advertimos que representan una verdadera epopeya del stalinismo, insoportable por eso mismo a los stalinistas. Vertov mostraba las dificultades, las miserias; filmaba, por ejemplo, guarderías donde los niños estaban mal vestidos, desnutridos, mientras que los stalinistas pretendían una pintura maravillosa y convincente de su triunfo indiscu-

tible. Se trata de una epopeya en el sentido de que Vertov muestra todas las dificultades con que debían luchar los stalinistas, quienes, según sus filmes, lo hacían con coraje y disciplina. Dziga Vertov con relación a los stalinistas, Pascal y Racine, respecto del grupo jansenista, y Jean Genet, por referencia a la izquierda radical francesa, tomaban (y Genet lo hace todavía) una distancia que no puede desconocerse si es que se pretende comprender y explicar sus obras.
En efecto, se requiere de cierta distancia entre el individuo que expresa la visión del mundo y el grupo que elabora implícitamente la posibilidad de esa visión en su praxis. Hace falta cierta libertad para llevar esa visión del mundo a su coherencia extrema, como lo hacen las grandes obras. Pero la génesis de la obra y de la visión del mundo de que esta es expresión, dicho de otro modo, la génesis de la forma, de la estructura significativa, no es inteligible sino en relación con la praxis histórica de un sujeto colectivo, y no respecto de la psicología o la existencia de un sujeto individual creador. Difícilmente se descubran las razones puramente psicológicas que, en el lapso de pocos meses, transformaron la perspectiva de Pascal y le indujeron a producir obras tan diferentes como las *Provinciales* y los *Pensamientos*; para comprender su génesis debemos conocer la historia de las relaciones entre la Iglesia y el jansenismo y, sobre todo, la existencia de grupos heterogéneos en el interior del movimiento jansenista.
El sujeto colectivo de que hablamos no es una versión renovada del *ego* cartesiano, que llenaría este con una entidad filosófica y abstracta «situacional» o bien enfrentada a un mundo. El grupo no está por encima de las personas que lo constituyen con su acción, común o no. Son las personas que actúan y que se corrigen mutuamente dentro de las redes de relaciones las que modifican así lo que unos y otros hacen, y constituyen los grupos. El sujeto es transindividual, plural o colectivo, y al mismo tiempo es objeto; sujeto y objeto son idénticos dentro de la totalidad de la cual provienen: el grupo nace de las acciones que él engendra.

5. La actualidad de la cuestión del sujeto

Lo que hoy se comprueba en los países industrialmente adelantados de Occidente es el desarrollo de la riqueza como condición del socialismo, pero, al mismo tiempo, y a causa de las modalidades particulares de ese desarrollo, como su principal obstáculo. Esa riqueza parece cerrar el horizonte e impedir cualquier creatividad, sin la cual el socialismo no podrá realizarse y carecerá de sentido. La creatividad no es de origen individual, sino que proviene de las acciones de todos los miembros de la sociedad, y estas son esenciales para la vida cultural y para la creación que los individuos cumplen. Desde luego, la sociedad no es homogénea; está constituida por clases y grupos que procuran imponer sus puntos de vista o luchar contra las perspectivas dominantes. Pero hoy la situación parece orientarse cada vez más hacia un dogmatismo del estado de hecho y una crítica pasiva que puede decir «no» sin cambiar absolutamente nada.

Si en la sociedad liberal el proceso de cosificación hizo desaparecer toda dimensión comunitaria de la conciencia de los individuos, no por ello abolió toda actividad. El individuo podía actuar, aun si su actividad debía terminar necesariamente en un fracaso, puesto que la realización del individuo —el individualismo que la sociedad liberal promete— es imposible. De esta relación contradictoria nacieron las grandes novelas clásicas del siglo XIX, cuya teoría elaboró Lukács. No obstante, aun esta forma de actividad se volvió inasequible o se emprobreció seriamente, al igual que las obras que le corresponden. El estructuralismo genético reconoció muy pronto la importancia de Robbe-Grillet y de Nathalie Sarraute. Son grandes escritores. Pero no se los puede parangonar con Stendhal, Balzac o Flaubert, para no mencionar sino autores de un período reciente en que el proceso de cosificación se encontraba avanzado. No es el talento lo que se discute, sino las posibilidades históricas.

Las modalidades con que se ha desarrollado la riqueza en las sociedades occidentales engendran el riesgo de que la socie-

dad se divida en dos grupos, uno de los cuales —el más fuerte numéricamente— estaría condenado por principio a la pasividad, mientras que el otro —la tecnocracia— monopolizaría todas las decisiones.

La tecnocracia debe distinguirse con precisión de la burocracia. Max Weber analizó la estructura de la burocracia y su función como elemento necesario del capitalismo liberal. Ella configura un mecanismo que posee reglas abstractas y precisas, que funciona con independencia de cualquier iniciativa individual, considerada, más bien, como causa de perturbaciones. La tecnocracia es en esencia diferente. Es un grupo que monopoliza las decisiones, capaz, por las decisiones que ella misma toma, de evitar toda burocratización, de adaptarse y de adoptar medidas eficaces más allá de cualquier regla abstracta. Fuera de ese grupo, y de sus poderes, los otros miembros de la sociedad se reducen a la condición de ejecutantes pasivos.

Después de 1946, apenas hubo en Occidente leves depresiones, justamente porque la tecnocracia logró evitar las grandes crisis de superproducción. En la actualidad, ella se empeña en elevar el nivel del consumo. Con el considerable desarrollo alcanzado en la productividad, con la neutralización de las crisis y el aseguramiento del bienestar material, la tecnocracia espera reducir la masa de la sociedad a un estado de pasividad radical. En efecto, la ausencia de crisis (de pauperización, según pensaba Marx) podría impedir la toma de conciencia, al tiempo que el consumo haría soportable la pasividad. Este proceso se apodera también de la cultura. El desarrollo de la productividad exige ejecutores competentes y un elevado nivel de instrucción. A la producción en masa de automóviles seguirá la producción en masa de diplomados universitarios y de profesores analfabetos, que, fuera del campo de su especialidad, podrán permanecer en un estado de incomprensión y de pasividad completas. Una masa enorme de informaciones se ofrece a personas cada vez menos capaces de elaborarlas y comprenderlas. El diploma y el libro de bolsillo no deben enmascarar esta falsa cultura de la sociedad de consumo. Ese es el peligro que nos amenaza, y no los problemas de la productividad y el desarrollo económico.

Las estructuras mentales constituyen obstáculos que es preciso vencer juntamente con las dificultades económicas y sociales. Toda acción que las separara estaría condenada al fracaso, y la crítica caería en la trampa de la misma sociedad de consumo que ella denuncia. La acción y la crítica tampoco pue-

den partir de un deber-ser, de un postulado ético que algunos afirmarían como norma. La crítica solo puede desenvolverse como posibilidad objetiva, como conciencia posible ligada con las posibilidades de acción.

Hace falta entonces que el pensamiento pueda orientarse hacia lo posible y la acción. Es lo que niega todo un sector del pensamiento contemporáneo. En efecto, con la nueva situación histórica —el capitalismo de organización— se desarrolló una ideología estructuralista que prevaleció después de terminada la guerra de Argelia, aunque algunos de sus representantes habían iniciado antes su obra. El estructuralismo no se desarrolló dentro de la perspectiva de los tecnócratas, sino de ese estrato de las capas medias, universitarias o no, que se reduce cada vez más a una actitud pasiva. Se caracteriza esencialmente por la negación del sujeto y de la actividad e, implícitamente, por el rechazo de la historia y del contenido asociados con esos dos conceptos. Desde esta negación se proyectan dos posibilidades: por un lado, el estudio de estructuras formales transhistóricas, siguiendo el modelo del lenguaje, tal como lo practica Lévi-Strauss; por el otro lado, se podría mencionar a Foucault, quien produjo análisis científicos muy precisos de estructuras existentes, y no obstante afirma que el sentido, si es que lo hay, no se sitúa sino en la locura y el inconsciente, más allá de todo sujeto. Tenemos, con Althusser, una versión marxista del estructuralismo, que sostiene la existencia de estructuras en el interior de la historia sin relación alguna con la actividad humana. Ellas son entidades que actúan; están ahí, pero la ciencia no puede saber nada acerca de su génesis ni del modo en que se transforman. La ciencia es incapaz —o solo en un lejano futuro podrá hacerlo— de explicar el modo en que se pasa de una estructura a otra. Al eliminar la actividad humana, el estructuralismo volvió irresoluble el problema del tránsito.

Durante años el *estructuralismo genético* se opuso al existencialismo, que afirmaba abstractamente el individuo y la libertad. Defendimos entonces las estructuras contra esa subjetivación de todo posible, mostrando que las limitaciones no son solo exteriores sino que constituyen también la estructura psíquica del hombre, e insistiendo en el carácter transindividual de los sujetos. Ahora que ha pasado la época de las crisis del capitalismo, y que se han establecido mecanismos de autorregulación, el estructuralismo rechaza los problemas filosóficos fundamentales. Para Althusser ya no es cuestión del hombre, y aun ese falso concepto —ideológico, a su juicio— carece

de sentido y de función teórica en las ciencias sociales. Son las relaciones de producción las que crean las situaciones históricas e imponen papeles a los hombres. Bien entendido, ese es uno de los aspectos de la concepción marxista, y es fundamental; pero no debe hacer olvidar el otro aspecto, según el cual las relaciones de producción no son sino relaciones entre los hombres, engendradas a partir de situaciones históricas anteriores.

Esta reciente interpretación althusseriana del marxismo, así como la influencia y la boga que alcanzó, deben comprenderse dentro del nuevo contexto económico e ideológico. Cuando se produjo la transformación y el estructuralismo empezó a desarrollarse, y luego pudo prevalecer, numerosos pensadores jóvenes, intelectuales y estudiantes, se encontraron en una situación difícil y dolorosa. Habían tenido simpatía por el marxismo, o aun una formación marxista; conmovidos por la desestalinización, se vieron arrastrados por la nueva corriente estructuralista. Su situación era difícil, conflictiva. Un libro como el de Lucien Sebag, *Marxismo y estructuralismo*, que planteaba los problemas primero dentro de la perspectiva marxista, y después desde el ángulo estructuralista, eligiendo empero este último, expresaba bien esa situación de desgarramiento. Lucien Sebag se suicidó, lo que significó una gran pérdida para la nueva generación porque había sido una de sus mejores promesas. Pero la problemática de Sebag no era individual, sino la de todo un sector de los pensadores jóvenes hasta la llegada de Althusser. Este demostró que el conflicto no existe, e hizo desaparecer toda diferencia entre marxismo y estructuralismo identificándolos, aun si, para hacerlo, debió triturar los textos de Marx y descubrir en ellos una combinatoria, montajes, mecanismos, etc. Althusser criticó sobre todo el humanismo de Marx, presentando al marxismo como un pensamiento profundamente antihumanista, y rechazó un concepto que suele emplearse sin discernimiento: el de alienación. Parece difícil que se pueda eliminar al hombre en una interpretación de Marx, puesto que de él se trata en casi todas las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero el hombre no es el sujeto individual, como parecen creerlo el estructuralismo y Althusser, quienes lo rechazan. El hombre no está en el origen de la estructura. Y aun ese problema de averiguar si el hombre o la estructura están en el origen es un problema falso que no tiene cabida en la dialéctica. No obstante, la crítica althusseriana del concepto de alienación es en parte válida. Este es demasiado vasto para que pueda ser un concepto cien-

tífico operatorio; el concepto de cosificación es más preciso. Pero debe elaborarse un nuevo concepto de alienación para dar razón de la realidad contemporánea, y del mismo modo debería revisarse toda la exposición teórica de Marx acerca del proletariado revolucionario, que no responde a la realidad histórica. El desarrollo del capitalismo de organización no solo permitió la aparición del estructuralismo. Determinó también transformaciones en el pensamiento de quienes tenían una actitud crítica: en el pensamiento de Lukács (aun prescindiendo de sus abjuraciones anteriores) y en el de quienes invocan el pensamiento del joven Lukács.

Lukács concibe todavía hoy (1968) la obra y la acción a partir de la historia global, pero, contrariamente a su antigua opinión, no remite su génesis a la praxis de los grupos ni, en el caso de la gran obra actual, al grupo más avanzado de la sociedad, que tiende a superar las estructuras del presente. Según el Lukács de hoy, la obra o el pensamiento importantes lo son por la relación entre el individuo que los produce y la historia global. Esta relación individual con la historia, que no se revela ni se constituye en la praxis de un grupo privilegiado, es la que sostiene la creación y funda su validez.

Adorno y los miembros de la Escuela de Francfort habían partido del joven Lukács y publicaron muchos de sus artículos —inhallables en esa época— en la revista de su Instituto. Ellos mismos escribieron libros notables por sus análisis dialécticos, pero ahora han cambiado de posición y sostienen concepciones diferentes y hasta opuestas.

Adorno expuso sus nuevas concepciones en un reciente congreso de sociología de la literatura, así como a nombre de Lukács lo hizo una de sus colaboradoras más próximas, Agnes Heller. Según Adorno, el creador no se sitúa en aquella distancia necesaria respecto del grupo cuya visión del mundo expresa, sino fuera de la realidad, y su actitud es en extremo crítica hacia ella: un mínimo de aceptación y un máximo de rechazo. Esto sugiere a Adorno la idea de una dialéctica puramente negativa, la idea del rechazo y la exigencia del empobrecimiento del contenido, empobrecimiento y rechazo cuya expresión ideal sería Beckett. Con acentos cuasi heideggerianos (por más que en otro sentido critique con energía a Heidegger), Adorno rechaza ahora todo lo popular y todo acercamiento a lo popular, y así llega, a fuerza de crítica, a posiciones bastante conservadoras.

Concibe la obra como una suerte de realidad objetiva, de realidad o de forma cuasi platónica que el creador debería

alcanzar. Para defender la idea de este constreñimiento por la forma, Adorno aduce que, por genial que fuese, el creador no podría producir todo lo que quiere so pena de sucumbir a la mediocridad. Esto es indiscutible en el nivel psicológico, individual, pero en nada nos explica la existencia de sus realidades objetivas ni su génesis. Como vimos, esta realidad objetiva (dicho de otro modo: la coherencia, la estructura significativa, la forma estética, que sobrepasa la conciencia subjetiva del individuo creador) no es, en modo alguno, una realidad platónica, sino más bien la conciencia posible de un sujeto plural, su visión del mundo. Esta objetividad o forma existe, no con una existencia evidente sino como norma no consciente para el individuo que debe alcanzarla. Es allí donde el sujeto individual se diferencia del sujeto colectivo. En efecto, para la praxis histórica de un sujeto plural las formas no están dadas ni preexisten: justamente ellas devienen inteligibles y se puede captar su génesis a partir de esa praxis colectiva.

Por otra parte, Adorno se interesa poco por esas estructuras significativas. Para él, lo que constituye la importancia de una obra y aquello por lo cual le interesa es lo que llama su «contenido de verdad». Este (según él dijo en el congreso) es difícil de definir y rebasa lo puramente intelectual; y por lo tanto, la obra no debe abordarse en su totalidad y según su génesis, sino con relación al crítico, al filósofo que conoce hoy ese contenido de verdad. La literatura no se juzga interesante o válida sino en la medida en que el filósofo crítico habla de ella para extraer ciertos elementos que aprecia según el cartabón de algo que no es la obra misma. Así, el contenido de verdad está más allá de la obra, en la conciencia del filósofo crítico, que lo escoge de acuerdo con la conciencia crítica; la obra no se considera sino fuera de ella misma. Ese contenido de verdad se sitúa, por tanto, fuera de la historia, o bien en la historia de la filosofía. Por esa vía la estética se subordina a la filosofía, a la verdad, al contenido que vale teóricamente. Y puesto que ese contenido de verdad no es una estructura significativa inmanente a la obra, se convierte en una suerte de evidencia de que el hombre cultivado, el pensador, el filósofo, pueden tener cierto conocimiento intuitivo; y otros hombres cultivados comparten su saber sin que exista, para esta comunidad, otro fundamento que la cultura. Adorno, con mucha finura y sutileza, recae en el pensamiento neokantiano y en el dualismo sujeto-objeto que Lukács y Heidegger habían sobrepasado. Así retoma la po-

sición de la «conciencia crítica» de Bruno Bauer y de Max Stirner.

Esta «conciencia crítica» encontró en el joven Marx y el joven Lukács una explicación desde su génesis histórica, y esta puede igualmente servir para esclarecer la nueva posición de Adorno. Lukács, retomando las indicaciones de Marx, fue el primero que impugnó el viejo esquema explicativo del desarrollo de la filosofía neohegeliana. Habla de los neohegelianos en *Historia y conciencia de clase* y en artículos del mismo período que versan sobre Lassalle y Moses Hess. Esas ideas de Lukács, retomadas por A. Cornu en sus libros sobre Hess y sobre Marx, están hoy muy difundidas y —como sucede con otras ideas de Lukács— se ha olvidado su origen. Según el viejo esquema sobre el neohegelianismo, este constituía una cadena que arrancaba de Hegel, seguía por los neohegelianos, los de derecha, de centro y de izquierda, para llegar hasta Marx como el más radical de los hegelianos de izquierda, que desarrolló el materialismo dialéctico. Ahora bien, Lukács ha demostrado que aquellos a quienes se llama «hegelianos de izquierda» estuvieron en realidad más próximos al pensamiento de Fichte (como es el caso, por lo demás, de los neokantianos) que al de Hegel. Lukács sostiene que se habían alejado de las posiciones hegelianas porque habían abandonado las categorías, fundamentales, de la totalidad y de la identidad de sujeto y objeto, para recaer en la oposición sujeto-objeto bajo la forma de la oposición entre la «conciencia crítica» y el mundo.

En *La Sagrada Familia* y en *La ideología alemana*, Marx había reprochado a los hegelianos de izquierda —Feuerbach, Bauer, Stirner— que conservaran el lenguaje de Hegel y sus categorías pero retrocedieran respecto de él, que intentaba pensarse en el mundo. En efecto, ellos creían situarse por encima del mundo y hablar desde el exterior, mientras que, según Marx —e insiste con energía en ello en *La ideología alemana*—, cuando alguien habla es preciso que preguntemos quién habla y desde dónde lo hace. Los hegelianos de izquierda oponen a la realidad ideas que carecen de fundamento real: tal hace Bauer, con su conciencia de sí crítica, y Stirner, con su individuo egoísta, que, según demostró Marx, carece de realidad y en definitiva proviene también de una construcción filosófica. Para que se sepa de qué se habla, Marx exige, muy justificadamente, que se sepa quién habla y desde dónde lo hace: hay que saber que se habla siempre desde el interior de un mundo de donde proviene la estructura de

la conciencia de quien habla, y este, para saber lo que dice, debe conocer ese mundo y esa estructuración so pena de permanecer en la ideología.
Marx discutía en el nivel teórico con los hegelianos de izquierda, sus antiguos amigos y contemporáneos, con miras a la verdad. Lukács nos propone una explicación genética del surgimiento de esa «conciencia crítica» neohegeliana y, para ello, se remonta a su fuente: Hegel. Este, como pensador dialéctico, tenía que comprender su filosofía —en la medida en que hablaba desde el interior de la totalidad y lo sabía— como toma de conciencia de la totalidad en el interior del mundo y desde él, idea que hemos vuelto a encontrar en Lukács y en Heidegger. Hegel se vinculaba con una realidad mundana histórica para concebirse a sí mismo —es decir, a su filosofía— como un hecho histórico decisivo en la historia y para ella. Lo hizo remitiéndose primero a la Revolución Francesa y a Napoleón, tal como Goethe, su contemporáneo, escritor dialéctico que conocía a Hegel y se encontraba frente a los mismos problemas. Pero mientras que Goethe, menos dispuesto que Hegel a los compromisos teóricos, buscó después una salida por el lado de América, Hegel se volvió hacia el Estado y la burocracia prusianos, que, después de la caída de Napoleón y cuando él escribía su filosofía del derecho, representaban los elementos más progresistas de la época.
Ahora bien, según Lukács, los hegelianos de izquierda son la expresión de un pequeño grupo radical que desde comienzos de la década de 1840 aspiraba a lo que luego se expresaría con la revolución de 1848, pero sin tener fuerza suficiente para triunfar en esa revolución y sin ser capaz de pensarse y de pensar claramente la situación. Por otra parte, después del fracaso de la revolución de 1848, el grupo se adaptó, y sus pensadores, que habían alcanzado celebridad, perdieron toda importancia. Antes, en lucha contra el Estado prusiano que les creaba todo tipo de dificultades, los hegelianos de izquierda no podían continuar el compromiso de Hegel ni encontrar en Alemania una fuerza real en que pudieran apoyarse; por eso criticaron ese mundo malo, negativo, sin saber dónde, en qué lugar o perspectiva ni dentro de qué praxis podrían situar su crítica. La atribuyeron a un ser imaginario, a una «conciencia crítica», o bien al individuo egoísta, el «único» de Stirner (otra versión de lo mismo), que se opone al mundo y lo juzga.
En *Historia y conciencia de clase*, donde Lukács da esa

explicación acerca del hegelianismo de izquierda, hay otra observación importante —que también proviene de Marx— sobre los límites filosóficos de Hegel y sobre su proximidad a Kant y a Fichte. Fueron esos límites de Hegel los que permitieron a los hegelianos de izquierda, y a los neohegelianos en general, invocarlo y seguir utilizando su lenguaje para defender una concepción fichteana. Lukács recuerda que Hegel rechaza la posibilidad de juzgar desde el exterior, puesto que él desarrolla una filosofía de la inmanencia y de la totalidad; no obstante, según la concepción hegeliana la historia es la obra del espíritu absoluto, que, si bien interviene por medio de sus agentes, permanece fuera de la realidad y mantiene con ella una relación dualista. Así, pese al monismo del sistema, existe virtualmente en Hegel, según Lukács, un dualismo del sujeto y el objeto entre el espíritu absoluto y la historia concreta. Y entonces, los neohegelianos de izquierda podrán acentuar esa oposición entre sujeto y objeto y ponerla en el centro de sus preocupaciones; en ellos, el espíritu absoluto se convierte simplemente en la conciencia subjetiva del crítico, «sujeto» de la historia.

Según Lukács, el joven Marx no desarrolló el materialismo dialéctico por haber sido el más radical de los hegelianos de izquierda, es decir, en realidad, un fichteano; al contrario, él se orientó hacia un pensamiento rigurosamente monista por haber eliminado, como único hegeliano consecuente entre ellos, todas las supervivencias fichteanas y kantianas del pensamiento de Hegel. Y no alcanzó ese pensamiento monista ni pudo elaborarlo por completo sino después de su exilio en Francia y del descubrimiento del proletariado como fuerza social nueva y como fundamento de la identidad de teoría y praxis.

Después de la época de Marx, y aun después de *Historia y conciencia de clase*, el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones económicas volvió de nuevo problemática la relación entre el pensamiento y la realidad. Aun Lukács abandonó la identidad del sujeto de la praxis y del sujeto de la obra, y hoy no refiere la obra al grupo sino a la relación de su creador con la historia global. Es que la vieja teoría para la cual el proletariado revolucionario es por virtud de su acción el fundamento histórico del pensamiento dialéctico debe modificarse y no puede defenderse y afirmarse como antes. La Escuela de Francfort, que dejó de admitir esta vieja concepción, tiene la impresión de que el suelo ha desaparecido bajo sus pies. Pero este abandono del sujeto colectivo

no la llevó a sumarse a los estructuralistas, que niegan la existencia del sujeto partiendo de las estructuras tecnocráticas del capitalismo de organización. La Escuela de Francfort ha conservado sus posiciones críticas; no obstante, se encuentra en la misma situación que los hegelianos de izquierda de la Alemania de 1840. Ha recaído en la dualidad entre sujeto y objeto, y critica el mundo a partir de ideas que está muy lejos de poder fundar. Bauer provenía de Hegel; Adorno, hoy, proviene de un Adorno más antiguo, próximo a las posiciones de *Historia y conciencia de clase* y que difícilmente habría aceptado ese rechazo radical y esa «conciencia crítica» en cuyo nombre habla ahora pese a continuar, en otros puntos, sus análisis dialécticos de gran acuidad e inteligencia. La necesidad de conocer la realidad mundana, el sujeto colectivo desde el cual se piensa, evidentemente solo existe para el pensador dialéctico. Descartes —para tomar un ejemplo célebre de pensador no dialéctico— no enfrentaba semejante problema y aun desconocía que pudiera plantearse. La relación entre el pensador dialéctico y la realidad mundana de que parte es una relación dialéctica, circular; el sujeto colectivo produce las estructuras mentales que se elaboran y se expresan en el pensador, y este debe poder dar razón en su pensamiento de su origen real.

Si no se acepta la «conciencia crítica» de Adorno, que sobrevuela y juzga, ni la relación individual con la historia global tal como la concibe hoy Lukács; si se quiere mantener, no la idea del proletariado revolucionario, sino la exigencia del pensamiento dialéctico, de Marx, según la cual debemos saber siempre desde dónde se habla y quién habla, la exigencia de la totalidad sujeto-objeto, entonces se plantea la cuestión fundamental de saber quién es, hoy, el sujeto de la palabra y de la acción. Hace falta saber en nombre de qué y desde dónde hablamos hoy, si es que creemos que solo hay obras y acciones válidas en la medida en que se sitúen en el interior del universo creado por los hombres y se vinculen con grupos precisos.

Hay situaciones en las cuales no se puede responder porque el grupo del cual provienen la palabra y la acción no se ha manifestado todavía; en esas situaciones, desde una tradición modificada, los individuos hablan formulando perspectivas y posiciones cuyo verdadero sujeto, el grupo a que pertenecen, si no existe todavía, se encuentra en gestación, en elaboración; y es muy probable que esas posiciones hayan de modificarse el día en que el grupo aparezca manifiestamente.

Obras de Goldmann, Heidegger y Lukács en castellano

Obras de Goldmann

El hombre y lo absoluto (*«Le Dieu caché»*), Barcelona, Península.
El teatro de Jean Genet, Caracas, Monte Avila.
Introducción a la filosofía de Kant, Buenos Aires, Amorrortu editores.
Investigaciones dialécticas, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
Jean Piaget y las ciencias sociales, Salamanca, Sigueme.
La Ilustración y la sociedad actual, Caracas, Monte Avila.
Las ciencias humanas y la filosofía, Buenos Aires, Nueva Visión.
Las nociones de estructura y génesis, Buenos Aires, Proteo.
Marxismo, dialéctica y estructuralismo, Buenos Aires, Caldén.
Marxismo y ciencias humanas, Buenos Aires, Amorrortu editores.
Para una sociología de la novela, Madrid, Ciencia Nueva.
[y otros], *Sociología de la creación literaria*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Obras de Heidegger

Arte y poesía, México, Fondo de Cultura Económica.
Carta sobre el humanismo, Madrid, Taurus.
El ser y el tiempo, México, Fondo de Cultura Económica.
Introducción a la metafísica, Buenos Aires, Nova.
Kant y el problema de la metafísica, México, Fondo de Cultura Económica.
La época de la imagen del mundo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
La pregunta por la cosa, Buenos Aires, Sur.
¿Qué es eso de filosofía?, Buenos Aires, Sur.

¿Qué es metafísica?, Buenos Aires, Siglo XX.
¿Qué significa pensar?, Buenos Aires, Nova.
Sendas perdidas, Buenos Aires, Losada.
Ser, verdad y fundamento, Caracas, Monte Avila.
Sobre la cuestión del ser, Madrid, Revista de Occidente.
Tiempo y ser, San Juan de Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico.
[Sartre, J.-P. y] *Humanismo y existencialismo*, Buenos Aires, Sur.

Obras de Lukács

Aportaciones a la historia de la estética, en *Obras completas*, Barcelona-México, Grijalbo, 1966, vol. 17.
Asalto a la razón, en *Obras completas, op. cit.*, 1968, vol. 15.
El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, en *Obras completas, op. cit.*, 1963 y 1970, vol. 14.
Ensayos sobre el realismo, Buenos Aires, Siglo XX.
Estética, en *Obras completas, op. cit.*, 1966-67, vols. 20-23. I: «Cuestiones previas y de principio»; II: «Problemas de mimesis»; III: «Categorías de lo estético»; IV: «Cuestiones liminares de lo estético».
Goethe y su época, precedido por Minna von Barnhelm, en *Obras completas, op. cit.*, 1968, vol. 10.
Historia y conciencia de clase, en *Obras completas, op. cit.*, 1969, vol. 3.
La crisis de la filosofía burguesa, Buenos Aires, La Pléyade.
La novela histórica, México, Era; publicada también en *Obras completas, op. cit.*, 1971, vol. 9.
Lenin, Buenos Aires, La Rosa Blindada.
Mi camino hacia Marx, E. Uranga, ed., México, UNAM.
Nueva historia de la literatura alemana, Buenos Aires, La Pléyade.
Polémica sobre el realismo, en colaboración, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
Problemas del realismo, México, Fondo de Cultura Económica.
Prolegómenos a una estética marxista, en *Obras completas, op. cit.*, 1965 y 1969, vol. 19.
Realistas alemanes del siglo XIX, en *Obras completas, op. cit.*, 1970, vol. 11.

Revolución socialista y antiparlamentarismo, Córdoba, Argentina, Pasado y Presente.
Significación actual del realismo crítico, México, Era.
Sociología de la literatura, Barcelona, Península.
Teoría de la novela, Buenos Aires, Siglo XX; Barcelona, EDHASA.
Thomas Mann, en *Obras completas*, *op. cit.*, 1969, vol. 12.

Indice general

Biblioteca de filosofía

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hondt, De Hegel a Marx
Jacques D'Hondt, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Max Horkheimer, Teoría crítica
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía

Obras en preparación

Otto Bollnow, Filosofía del conocimiento
Marc Jimenez, Theodor Adorno: arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Dialéctica de la cultura
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento

Biblioteca de antropología y religión

Roger Bastide, Antropología aplicada
Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Georges Devereux, Etnopsicoanálisis complementarista
Mircea Eliade, Introducción a las religiones de Australia
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lévi-Strauss
Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas

Obras en preparación

Roger Bastide, El sueño, el trance y la locura
Lawrence Krader, Etnología y antropología en Marx
Lucy Mair, El gobierno primitivo
Geza Roheim, Las puertas del sueño

Otros títulos de esta editorial

Pierre Ansart, El nacimiento del anarquismo
Reinhard Bendix, Max Weber
Peter L. Berger y Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad
Norman Birnbaum, La crisis de la sociedad industrial
Morris Cohen y Ernest Nagel, Introducción a la lógica y al método científico
Michel Crozier, La sociedad bloqueada
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lacan
Joseph Gabel, Sociología de la alienación
Alvin W. Gouldner, La crisis de la sociología occidental
Jürgen Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío
Franz Hinkelammert, Dialéctica del desarrollo desigual
Vytautas Kavolis, La expresión artística. Un estudio sociológico
Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa
Ronald D. Laing, Herbert Phillipson y A. Russell Lee, Percepción interpersonal
Jean Laplanche, Vida y muerte en psicoanálisis
Octave Mannoni, La otra escena. Claves de lo imaginario
Armand Mattelart y otros, Ideología y medios de comunicación
Gérard Mendel, Sociopsicoanálisis
Robert Nisbet, La formación del pensamiento sociológico
John Rex, Problemas fundamentales de la teoría sociológica
Alfred Schutz, El problema de la realidad social
Alfred Schutz, Estudios sobre teoría social
Thomas S. Szasz, El mito de la enfermedad mental
Edward Tiryakian, Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad
Charles A. Valentine, La cultura de la pobreza
Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales
Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica
Kurt H. Wolff, Contribución a una sociología del conocimiento

Sheldon S. Wolin, Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental
Irving M. Zeitlin, Ideología y teoría sociológica
Michel Zéraffa, Novela y sociedad

Obras en preparación

Raymond Firth, Elementos de antropología social
Jürgen Habermas, El cambio estructural de lo público
Leo Kofler, El burgués proletario
Alfred Lorenzer, Crítica del concepto psicoanalítico de símbolo
Alfred Schutz y Thomas Luckmann, Las estructuras del mundo de la vida

Este libro, compuesto en *Baskerville 10*, se terminó de imprimir el 6 de noviembre de 1975 en los Talleres Gráficos Didot, S. A., Esteban de Luca 2223, Buenos Aires.

Tirada de esa edición: 4.000 ejemplares.

Al comienzo de su carrera filosófica, en su tesis de doctorado, Goldmann esbozó un paralelo entre Lukács y Heidegger. Después prometió abordar ese tema en una obra especial. En agosto de 1970 empezó, por fin, a redactar su introducción, que la muerte le impidió terminar. En esta compilación se la incluye, junto con las versiones grabadas de seminarios que Goldmann había dictado sobre el tema años atrás. El trabajo introductorio de Youssef Ishaghpour complementa los textos, formando un todo coherente donde puede estudiarse lo esencial de las ideas de Goldmann. No se trata, por cierto, de una comparación extrínseca entre Lukács y Heidegger, ni de establecer en sentido trivial la anterioridad del primero respecto del segundo en el planteo de ciertos filosofemas. Ambos surgen de idéntica matriz genética: la revolución intelectual sobrevenida en los primeros años del siglo en las universidades alemanas de Heidelberg (neokantianos orientados hacia las ciencias del espíritu) y Friburgo (sobre todo, Husserl y la fenomenología). Las obras de Lukács *El alma y las formas* (1911) e *Historia y conciencia de clase* (1923) marcan el nacimiento del existencialismo y del materialismo dialéctico, respectivamente; mejor dicho: su renacimiento, después del largo reinado del positivismo, aun de credo marxista. Heidegger escribe *El ser y el tiempo* en 1927, y al comienzo y al final de la obra polemiza con una filosofía —cuyo autor no menciona— que procura, según afirma, defenderse de la cosificación de la conciencia en el terreno.

(Continúa en la segunda solapa.)

(Viene de la primera solapa.)

de lo óntico (vale decir, acierta el diagnóstico pero no penetra en la profundidad del ser). Para Goldmann, el pensador aludido es Lukács, con quien Heidegger compartía ciertos problemas, quizá planteados en el círculo de Emil Lask, al que ambos frecuentaron. Una crítica interna permite a Goldmann establecer equivalencias categoriales entre las dos filosofías: praxis-ente disponible, alienación-inautenticidad, cosificación-ente subsistente, totalidad-ser, que sin duda se articulan en sendas —y diversas— concepciones de la historia. La metafísica del límite, de la muerte y la catástrofe, prefigurada por el Lukács de *El alma y las formas*, explica las posiciones de Heidegger frente a Hitler. Lukács, por su parte, siguiendo sus ideas sobre la necesidad histórica, apoya a Stalin.

El estudio de Goldmann atañe a las relaciones entre el joven Lukács (antes de que abrazara el stalinismo) y el joven Heidegger (anterior a la «vuelta», a la *Kehre*). No obstante, indica de pasada las razones de su evolución posterior. De acuerdo con la tesis de la identidad de sujeto y objeto, que Goldmann ha tomado del primer Lukács, esas razones obedecen a la dinámica interna del pensamiento de ambos, pero también al modo en que la cambiante realidad histórica se piensa a sí misma.

Penetrante estudio sobre la filosofía contemporánea, aplicación ejemplar del estructuralismo genético, el libro expone al mismo tiempo las ideas de Goldmann, a manera de testamento filosófico. Se justifica plenamente el subtítulo: *Hacia una filosofía nueva*.


LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

open
access